L'IDÉOLOGIE RELIGIEUSE DES INSCRIPTIONS ACHÉMÉNIDES

PAR

JEAN KELLENS*

1. La généalogie de Darius

La longue inscription de Behistun, qui nécessita l'invention d'un type particulier de cunéiforme, est la première inscription vieux-perse et, en même temps, le plus ancien document original qu'aient laissé les peuples de langue indo-iranienne. Darius la fit graver en 519 pour raconter son accession au trône, en la justifiant, et la répression des soulèvements qui avaient marqué la première année de son règne. Se conformant probablement à un modèle fourni par les rites d'hospitalité[1], il commence par décliner son nom (Dārayavau-Darius), sa qualité de roi et sa généalogie. Celle-ci est répétée. La première version est brève et conforme à l'usage accadien traditionnel (Rollinger 1998, 185): elle mentionne le père (Vištāspa-Hystaspe), le grand-père (Aršāma – Arsamès) et, via un patronymique, l'ancêtre de référence (Haxāmaniš – Achéménès). La seconde suit immédiatement, mais après la première mention de l'expression récurrente «le roi Darius dit». Elle comble l'intervalle entre le grand-père et l'ancêtre de référence en donnant les noms de l'arrière-grand-père (Ariyāramana – Aryaramnès) et de l'arrière-arrière-grand-père (Cišpi – Teispès).

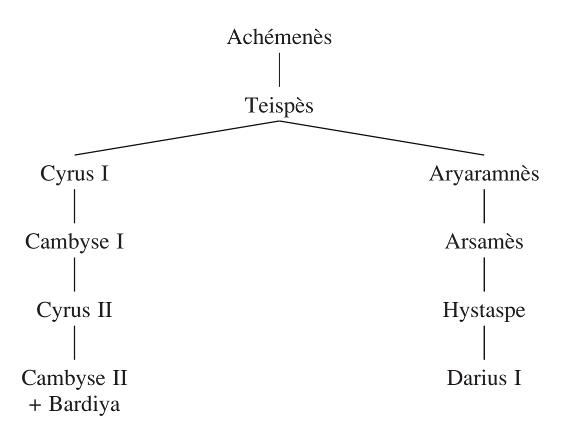
Plus loin dans le récit (DB §10), Darius mentionne ses deux prédécesseurs, Kuru-Cyrus et Kambū̆jiya-Cambyse, leur attribue le titre de roi et en fait des membres de sa famille. Le rapport qui les unit à sa stricte

* Professeur au Collège de France, 11, place Marcelin Berthelot, 75005 – Paris. Le présent article expose la matière d'un enseignement dispensé au Collège de France durant l'année académique 2001-2002.

[1] En répondant à la question qui demande à l'arrivant de s'identifier: en vieil-avestique, Y 43.7 *ciš ahī kahiiā ahī* «qui es-tu? De qui es-tu (le fils)?».

Journal Asiatique 290.2 (2002): 417-464

lignée n'est pas explicite[2], mais semble documenté par le cylindre, découvert à Babylone en 1879, où Cyrus se présente comme fils de Cambyse, petit-fils de Cyrus, arrière-petit-fils de Teispès. La lignée de Cyrus et celle de Darius auraient donc pour origine commune Cišpi–Teispès et l'arbre généalogique des Achéménides se présenterait comme suit[3]:



L'authenticité historique de cette généalogie a été régulièrement mise en doute, avec plus ou moins de fermeté, entre 1880 et 1902 (voir Rollinger 1998, 166-170). Après une longue éclipse, le scepticisme a fait sa réapparition en 1978, avec la thèse de Wiesehöfer. L'idée générale est que Darius, qui justifie son accession au trône en faisant du pouvoir

[2] Car *duvitāparanam*, dans la seconde version de la généalogie, ne signifie pas «en deux lignées» (malgré Lecoq 1997, 188), mais plus ou moins «aujourd'hui comme autrefois» (Tichy 1983, 229-233).

[3] Il n'est pas véritablement confirmé par Hérodote. Sa généalogie de Xerxès concorde en gros avec celle de Behistun (VII 11) et il n'accorde à Cyrus, comme ultime ancêtre, que son grand-père Cyrus I (récit du livre I). Ainsi, quoique VII 11 fasse figurer un Cyrus, un Cambyse et un deuxième Teispès entre le premier Teispès et Aryaramnès (voir, en dernier lieu, Rollinger 1998, 196-199), l'essentiel fait défaut: la situation pivot de Teispès, fils d'Achémenès. Que la confirmation paraisse suffisante ou non en l'état, elle est tout de même sans valeur, car Hérodote a sans nul doute recueilli la version achéménide officielle, évidemment indiscutée trois quarts de siècle après la prise du pouvoir par Darius.

royal l'antique propriété de sa famille, a falsifié sa généalogie en y introduisant Teispès. Cette annexion, soit constituerait une pure fiction (Briant 1996, 122; Rollinger 1998, 184-188), soit aurait été inspirée par l'homonymie fortuite entre l'ancêtre de Cyrus et celui de Darius (Wiesehöfer 1978, 212; de Miroschedji 1985, 282). Et l'intrus, si c'en est un, jette inévitablement la suspicion sur celui qui le précède. Achéménès ne serait-il pas lui aussi une invention, destinée à justifier les droits de Darius à la royauté (de Miroschedji 1985, 282-283; Briant 1996, 122)?

Il reste non seulement que la manipulation n'a pas été démontrée avec certitude, mais aussi que les difficultés suscitées par l'hypothèse de l'authenticité, commodément résumées par Briant (1996, 122), ont des contours flous. Que la branche aînée et la branche cadette d'une même famille se partagent le titre de roi n'est inexplicable que si ce titre est celui du roi unique d'un royaume unitaire. C'est dire que le problème est en grande partie celui du mot *xšāyaϑiya-*. Le débat des conjurés sur les mérites respectifs de la démocratie, de l'oligarchie et de la royauté personnelle, rapporté par Hérodote, suggère que Darius n'avait pas une légitimité supérieure à celle de ses compagnons. Cela n'est vrai que si le récit tout entier n'est pas une invention littéraire hellénique et, de toute manière, la question de savoir si une légitimité dynastique est plus ou moins grande renvoie elle aussi à la conception du pouvoir royal. Il est vrai que la version longue de la généalogie transforme l'identification initiale de Darius en premier argument de plaidoyer, mais la manœuvre n'infirme pas nécessairement l'authenticité de l'information.

Pourtant, au congrès des orientalistes de 1902 à Hambourg, Andreas avait introduit dans le débat un argument précis: l'onomastique des rois (1904, 93-97). Alors que les noms de la lignée Haxāmaniš — Dārayavau, à l'exclusion de celui de Cišpi, sont de toute évidence iraniens, ceux de la lignée Cišpi — Kambūjiya n'apparaissent pas d'emblée comme tels et seraient en réalité élamites (nous savons aujourd'hui que ce n'est pas le cas). Non seulement Cyrus et Darius ne sont pas apparentés, mais les Teispides et les Achéménides n'appartiennent pas à la même ethnie et celle des premiers n'est pas iranienne. Cette hypothèse n'a rencontré aucun écho. Immédiatement combattue par Lehmann (1904, 97-99), elle n'a plus jamais été envisagée comme une possibilité que rarement et

confusément (ainsi Wiesehöfer 1978, 201-202). Elle mérite cependant d'être réexaminée.

L'intervention de l'argument linguistique dans le débat historique soulève une question de principe qu'il convient de commenter. C'est qu'il existe, en iranologie, un vieux malentendu entre les linguistes ou les philologues et les historiens ou les historiens des religions. Les premiers, à quelques exceptions près, se refusent à contester les hypothèses historiques dominantes, même lorsqu'ils auraient de bonnes raisons de le faire. Les seconds sous-estiment la force probante des indices linguistiques parce qu'ils relèveraient d'une méthode ressentie comme acrobatique et scabreuse: l'étymologie. Or, cette idée est l'héritage anachronique du conflit qui opposa, au XIX[e] s., les partisans de la méthode traditionnelle, qui entendaient interpréter l'Avesta au moyen de la tradition religieuse qui le prolonge, et ceux de la méthode védisante, qui privilégiaient la comparaison avec les textes indiens du Veda. La réduction de l'analyse linguistique à l'étymologie est une manipulation polémique qui fut systématiquement pratiquée par les traditionalistes. Il faut relire, à titre d'exemple, comment Darmesteter récuse l'autorité des équivalences lexicales védico-avestiques les plus évidentes pour la raison que l'étymologie serait impuissante à donner à ces hypothèses un «caractère de certitude et de nécessité» (ZA I 1892, XXXI — XXXII). Les ruses tactiques du vieux débat sont devenues un aspect durable de nos études et ont été adoptées par des savants qui ne sont pas toujours bien conscients de leur origine et de leur relative inadéquation théorique. Ainsi, Rollinger définit les arguments d'Andreas comme des «etymologische Überlegungen» (1998, 170) et, dans le domaine de l'histoire des religions, de Jong objecte aux védisants d'aujourd'hui le fait que «etymologies can contribue little to the understanding of a concept» (1997, 58-59).

Ces réserves seraient entièrement justifiées si c'était bien d'étymologie qu'il s'agissait. Mais ce n'est pas le cas. Elucider un mot iranien ancien, qu'il soit avestique ou vieux-perse, consiste à identifier ses éléments constitutifs: racine, suffixe, désinence et, s'il s'agit d'un composé, sa syntaxe compositionnelle. Il est évident que cette analyse est d'ordre purement synchronique, donc étrangère à l'étymologie, lorsqu'elle est praticable sans qu'il faille sortir du cadre strict de l'iranien ancien. Si

celui-ci n'offre aucune possibilité d'identification, la principale solution[4] consiste à solliciter le sanscrit védique et elle non plus ne relève pas de l'étymologie. La comparaison du védique et de l'iranien ancien, qui sont des langues approximativement contemporaines et très étroitement apparentées, consiste seulement à opérer une très légère et très banale transposition, comme si on versait du lorrain en picard. C'est en réalité faire de la dialectologie. La difficulté survient lorsqu'aucune explication n'est disponible dans le cadre indo-iranien. Le recours aux autres langues indo-européennes relève bien de l'étymologie, car, pour établir un rapport entre un mot indo-iranien et un mot d'un autre domaine indo-européen, il faut reconstruire la forme préhistorique qui est actualisée dans l'un et l'autre et qui est donc, à proprement parler, un étymon théorique.

L'exposé qui précède ne rend pas compte de toutes les difficultés qui puissent entraver l'identification d'un mot, mais il suffit à expliquer que l'analyse des linguistes n'est parfois définie comme étymologique que pour être révoquée en doute à cause de la fragilité de ses méthodes. Il apparaît, dans le cas de l'onomastique achéménide, que les noms de la lignée de Darius, Cišpi excepté, appartiennent à la catégorie la moins problématique, celle des mots immédiatement explicables dans le seul contexte iranien ancien. Des difficultés secondaires, qui n'ont rien à voir avec l'étymologie, se présentent dans deux situations précises. Il est impossible de prouver jusqu'à l'évidence que se soient appliqués des procédés qui n'ont pas cours dans la composition des noms communs, comme la réduction au premier terme («noms courts»: e.g. *Bardiya-*) ou l'extraction d'un texte donné («noms de citation»: e.g. *Dārayavau-*). Il est toujours hypothétique, à des degrés divers, de reconstruire le contexte qui livre la nuance sémantique exacte du nom propre: par exemple, résoudre l'ellipse éventuelle d'un troisième terme compositionnellement interdit (e.g. *Haxāmaniš-*), opter entre le sens littéral ou le sens métaphorique (*aršan-* signifie-t-il «taureau» ou «héros» dans *Aršāma-* ?) ou établir les représentations générales qui se reflètent dans

[4] Le recours aux dialectes iraniens moyens et modernes soulève des questions théoriques différentes qui n'ont jamais été véritablement discutées. Par exemple, traduire av. *vōiγnā-* par «famine» d'après sogdien *wγnh* (sur cette question, voir Panaino, principalement 1991 [1993], 79 n.10), c'est donner autorité à l'homonymie sur le sens en renonçant à toute explication historique de cette homonymie. Il arrive étrangement que l'étymologie par l'aval exclue l'étymologie par l'amont (bien vu par Thieme 1960, 269).

le nom (*Vištāspa-* a-t-il des connotations guerrières ou eschatologiques?).

A l'inverse, les trois noms de la lignée de Cyrus ne s'expliquent ni dans le cadre iranien ancien, ni dans le cadre indo-iranien, ni même, pour deux d'entre eux, par l'étymologie indo-européenne. Le fait que *Kuru-* et *Kambŭ̆jiya-* soient homonymes du nom de deux peuples attestés dans le monde indien, *Kuru-* (Mayrhofer, EWA 1992, 371) et *Kamboja-* (ibid. 307), est d'autant plus impressionnant que Yaska attribue au second un trait dialectal iranien (*śavati* pour dire «il va»). Mais la correspondance est inutilisable dès lors qu'elle ne débouche sur aucune interprétation linguistique. Significativement, *Kamboja-* a pu être considéré comme un mot d'origine austro-asiatique. Par leur structure, *Cišpi-*, qui ne peut être l'assemblage d'une racine et d'un suffixe répertoriés, et *Kambŭ̆jiya-*, trisyllabique, sont irréductibles à toute analyse. *Kuru-* permet effectivement une tentative étymologique: la comparaison avec le mot védique **kava-* exclusivement attesté dans de rares composés, sans rapport avec un verbe productif, mais qui semble apparenté à la racine indo-européenne occidentale **kau-* «humilier, décourager». Cette étymologie est phonétiquement irréprochable, mais la faiblesse du matériel comparatif et la difficulté à introduire le sens de l'étymon dans le nom propre sans procéder à une contextualisation lourde et arbitraire la rendent singulièrement fragile[5]. Il s'agit de ce qu'on pourrait appeler une étymologie volontariste.

Force est de constater que la généalogie de Behistun associe deux séries onomastiques fortement contrastées. Les noms de la lignée de Darius sont parfaitement et immédiatement lisibles en iranien, ceux de la lignée de Cyrus sont opaques et un seul d'entre eux peut, à condition que l'on y tienne vraiment, être étymologisé. C'est un indice dont il faut tenir compte et tirer toutes les conséquences. Il tend à confirmer la manipulation généalogique visant à associer fictivement les Teispides et les Achéménides, mais c'est aussi en suggérant que les premiers ne sont pas des Iraniens.

[5] Cet essai est fondé sur le même matériel lexical que celui qui a suggéré «jeune» (voir Mayrhofer 1979, 24), mais en rectifie le sens original. Son auteur, Hoffmann (apud Mayrhofer, KEWA III 1980, 677, d'après 1957, 59-63), comprend «qui humilie (son adversaire dans la joute oratoire)», quoiqu' aucun texte n'associe **kava-* à la pratique du «verbal contest».

Cette éventualité est toujours prise en compte par Mayrhofer (1979). On lit, sous *C-i-š-p-i,* «nicht idg. Herkunft… keinesweg ausgeschlossen» (p. 18), sous *k-b-u-ji-i-y-*, «Vermutung eines nichtiranisches Namens» (p. 23), sous *ku-u-ru-u*, «Nichtiranischer Ursprung… ist nicht principiell auszuschliessen» (p. 24). Et il est tout aussi intéressant de relever, à propos de *Cišpi-*, la raison pour laquelle elle n'a pas obtenu la préférence: «Durch den iran. Ursprung der Namen seines Vaters [*H-x-a-m-n-i-š*] und seines Sohnes *a-r-i-y-a-r-m-n* wird nicht–idg. Herkunft von C° nicht wahrscheinlich». C'est essentiellement le postulat de l'authenticité historique de la généalogie bagistanienne qui a entretenu la réserve des linguistes. L'hypothèse de la non-iranité des Teispides n'est ni une fantaisie, ni une nouveauté, mais une alternative solidement argumentée que l'incompréhension relative entre linguistes et historiens a indûment affaiblie. Les premiers devraient se convaincre que l'authenticité historique de la généalogie bagistanienne est un postulat dont on peut douter, et les seconds que l'on peut douter de l'iranité de Cyrus parce que son nom ne s'explique que par une étymologie dont on peut douter.

Or, l'interprétation linguistique n'est pas seule en cause. L'onomastique des Achéménides ne contraste pas seulement avec celle des Teispides par sa lisibilité iranienne, mais aussi par sa forte imprégnation culturelle. Le détail n'est pas mince, car le nom que l'on se donne, fût-il vrai ou fictif, à quelqu'époque de la vie qu'on l'ait reçu ou adopté, est celui sous lequel on veut apparaître. Par les siens, la lignée de Darius arbore son adhésion aux schèmes de pensée qui fondent la conscience de soi iranienne[6].

Les noms les plus clairement connotés sont bien entendu *Vištāspa-* «aux chevaux dételés»[7], identique à celui du neuvième et dernier *kavi*

[6] Skjaervø (1999, 34-36) s'est récemment attaché à relever les connexions que ces noms entretiennent avec le formulaire poétique indo-iranien, mais le titre de son article, «Avestan Quotations in Old Persian? Literary sources of the Old Persian Inscriptions», est quelque peu biaisé. Il ne s'agit en réalité ni de citations, ni de sources, mais de parallèles, et non seulement avestiques, mais indo-iraniens.

[7] L'interprétation de Lecoq (1997, 4 n. 2), pour qui ce nom fait allusion à l'utilisation guerrière du cheval comme monture plutôt que comme attelage, ne repose sur aucune donnée textuelle. Par contre, le dételage est une métaphore eschatologique indo-iranienne largement attestée: e.g. RS 3.53.20 *svaty ā́ gr̥hébhya ā́vasā́ ā́ vimocánāt* «(Amène-nous) en sécurité jusqu'à la maison, jusqu'au relais, jusqu'au dételage», Y33.5 *auuaŋhānē apānō darəgō.jiiāitīm ā xšaϑrəm… ərəzūš paϑō* «quand on dételle, ayant atteint l'emprise qui donne la longévité (et) les chemins directs» (Kellens 2001, 748).

de la tradition avestique, et *Dāraiiavau-*, cité d'un texte au moins similaire au vers gâthique Y31.7 *da̱miš aṣ̌əm yā* dāraiiat̰ vahištəm *manō* «le fondateur (de l'Agencement) grâce à qui la très *bonne* Pensée *soutient* l'Agencement» (Kellens, in Kellens et Pirart, TVA I 1988, 40-41)[8]. *Ariyāram(a)na* et *Aršāma-* ne sont plus neutres qu'en apparence. Le premier commence par le nom que les Iraniens se donnent à eux-mêmes[9]. *Aršāma-* assemble le nom de la force offensive, *ama-*, dont l'Avesta récent fait occasionnellement une allégorie divine, et le nom du taureau, qui compose celui de trois *kavis* (Aršan, Biiaršan, Siiāuuaršan) et est l'épithète spécifique d'un quatrième (Yt5.22 ets *arša airiiana̱m daxiiuna̱m… haosrauua*). Est-ce un hasard si l'évocation de Haosrauuah, ce huitième kavi qui revêt une importance particulière pour les nations iraniennes, est si bien adaptée à la situation d'Aršāma, «qui a la force offensive du taureau», entre Ariyāram(a)na et Vištāspa?

Ainsi, les noms achéménides, d'Aryaramnès à Darius, sont modelés sur le cours de l'histoire mythique de l'Iran, depuis la fin de l'immortalité de Yima jusqu'au début de celle de Zaraϑuštra. Ils évoquent successivement la constitution des nations «airiia», les *kavis* «taureaux», le dernier *kavi* et le texte gâthique. Reste l'ancêtre Haxāmaniš. L'association en composé du nom de l'ami (*haxā-*) et d'un dérivé du verbe *man* «penser» ne fait pas un sens immédiat. Skjaervø (1999, 35) avance prudemment que l'on pourrait comprendre «he who has his friends at heart» par allusion au sacrifiant bienveillant qui ne demande pas seulement des bienfaits pour lui-même, mais aussi pour ses amis (d'après Y68.10-12, qui ne contient pas *man*). Il y a mieux. On observe, en védique comme en

[8] Ce n'est pas le seul nom perse de citation gâthique. Le nom (d'intronisation) du roi *Artaxšaça-* (Artaxerxès) évoque Y29.10 *aogō dātā* aṣ̌ā xšaϑrəm*cā* «donnez par l'*Agencement* la puissance et le *pouvoir*», celui du rebelle perse *Vahyazdāta-* Y48.4 *yə̄* dāt̰ *manō* vahiiō «qui *rend* la pensée *meilleure*» et, moins sûrement, ceux des deux complices de Darius *Vindafarnah-* (Intaphernès) et *Gaubaruva-* (Gobryas), respectivement, Y51.18 xᵛarənå… vīdō et Y32.14 *hiiat̰cā* gāuš *jaidiiāi* mraoī «quand la *vache* est *maltraitée* pour être tuée».

[9] Skjaervø rapporte à ce nom les connexions avestiques entre *rāman-* et les pays *airiia* (Yt10.4). Ce n'est pas tout à fait correct, en dépit d'une synonymie relative: *°ram(a)na-* dérive de *ram* «être tranquille» et *rāman-* d'une racine *rā* = scr. *iláyati* (Narten 1968, 71-73). On doit plutôt penser à Yt13.95 *daxiiuna̱m yaozaiṇtīšca rāmaiieiti* «il fait rester tranquilles ceux des pays qui sont en trouble», *daxiiu-* supposant *airiia-* comme dans Yt10.4. *Ariyāram(a)na-* «qui pacifie les Iraniens» est présenté comme celui qui apaise les tensions politiques des groupes sociaux iraniens.

avestique, que le verbe *man* ne régit le nom de l'ami qu'en double accusatif: ainsi RS 10.7.3 *agním manye… sákhāyam* et Y46.13 *təm… məhmaidī huš. haxāim*. Haxāmaniš porte donc un nom elliptique, peut-être cité de Y46.13, qui invite à deviner qui il considérait comme son ami. La strophe védique fournit probablement la réponse: le feu rituel. Si cette hypothèse est exacte, Darius a chapeauté sa généalogie remodelée d'un ancêtre éponyme dont le nom résume l'esprit du rituel mazdéen: «celui qui pense (que le feu est) son ami». Si ce nom n'est pas réel, il est remarquablement bien trouvé. Darius avait une bonne raison d'inventer Haxāmaniš: attribuer aux Teispides et aux Achéménides réunis un ancêtre de référence dont le nom exprimât un trait fondamental de la culture religieuse iranienne. Il avait aussi une bonne raison de faire en sorte que Cyrus, en de fausses inscriptions, se proclamât lui-même achéménide.

L'hypothèse ici défendue sur la généalogie de Behistun conforte le scénario des origines de l'empire achéménide proposé par de Miroschedji (1985, 287-306), mais avec quelques nuances. On peut admettre que le sac de Suse par Assurbanipal en 646 a été l'occasion d'une scission entre le haut pays élamite, l'Anšan, et le bas pays, la Susiane. L'ancêtre de Cyrus, Teispès, a pu accéder au pouvoir sur l'Anšan entre 646 et 636, ce qui correspond parfaitement à l'intervalle de 25 ou 30 ans que l'on postule théoriquement entre les générations. On peut aussi admettre que les mêmes événements ont procuré aux Mèdes une plus grande marge de manœuvre et que la dislocation ultérieure du royaume assyrien leur a permis d'entamer leur expansion entre 630 et 615, alors que le royaume d'Anšan était contenu par la reconstitution de celui de Susiane à partir de 625. Cette montée en puissance peut être attribuée, sinon à Deiokès, du moins à Cyaxare, qui, d'après les prétentions des rebelles de Behistun, paraît la référence archétypique du nationalisme mède. On peut douter par ailleurs que l'expansion des Mèdes ait comporté l'organisation d'une monarchie unitaire (Sancisi-Weerdenburg 1988, 197-212) et la mise sous tutelle des Perses (Rollinger 1999, 127-136). L'image que Behistun donne de la relation particulière entre les deux nations iraniennes sera examinée plus loin.

Il semble acquis par l'archéologie que le pays de Parsu(m)a, attesté par les sources assyriennes dans la seconde moitié du VII[e] siècle, est géographiquement distinct et fort éloigné du pays Pārsa que Darius revendique comme le sien (de Miroschedji 1985, 276-277; Rollinger

1999, 115-125). Il s'ensuit que l'on peut sérieusement douter de l'identité des toponymes, en dépit du fait qu'elle soit phonétiquement légitime, et cela d'autant plus que le nom de Cyrus, s'il n'est pas iranien, ne les relie pas nécessairement. Du coup, l'emploi de l'ethnonyme *pārsa-* «perse» devient délicat à manier. Nous ne pouvons savoir si, avant l'emploi que Darius en fait dans Behistun, il désignait l'ensemble ethnique hétérogène qui peuplait l'Anšan ou la seule composante iranienne du royaume d'Elam. Dans le premier cas, le mot n'est pas sûrement iranien, même si, à la manière du nom de Cyrus, il peut être étymologisé. Dans le second, il est probablement iranien, mais son éventuelle indépendance vis-à-vis de *parsu(m)a* rend hypothétique la séduisante interprétation de Pirart, qui en fait le dérivé patronymique de **parsu-* «côte» (1995, 57-68), et rend quelque chance aux «fils du cochon» entrevus par Sergent (1995, 204)[10]. La prudence invite en tout cas à parler de «Perses iraniens» pour désigner les ancêtres de Darius.

Les Perses historiques, c'est-à-dire d'après 522, sont bien issus de clans[11] qui nomadisaient depuis un temps indéterminé dans le haut pays élamite et qui n'étaient, du point de vue ethnique, que partiellement iraniens ou élamites. Mais le mot «ethnogenèse» proposé par de Miroschedji (1985, 295) et Rollinger (1999, 123-127) n'est pas parfaitement adéquat pour définir cette filiation. Nous sommes en train de constater que les «Perses iraniens», quelle qu'ait été l'humilité de leur culture matérielle, étaient détenteurs d'une idéologie précise et structurée qui faisait d'eux un peuple à la culture spécifique et leur conférait une forte conscience de soi. Ce qui s'est produit, dans le courant du VIe siècle, ce n'est pas exactement la naissance d'un peuple, mais l'iranisation pro-

[10] Le nom indo-européen du porc **pork̑o-* est attesté en iranien ancien (av. *parəsa-*) et moyen (khot. *pā'sa*). L'animal n'est pas considéré péjorativement et peut être immolé (Hoffmann 1967, 33-36).

[11] La définition des chefs de ces clans comme «aristocratie guerrière» (fréquent chez Gnoli, le plus explicitement 1980, 181) est purement gratuite. Le mot «noblesse» ou «aristocratie» n'a pas de sens hors du contexte de l'Ancien Régime européen et la qualification guerrière est induite de l'acceptation aveugle de la théorie du «Männerbund», dont Oberlies écrivait récemment (1998, 210 n. 293): «Allerdings ist gerade Wikanders Arbeit in einem solchen Masse spekulativ, dass ihre Ergebnisse – so man denn überhaupt von solchen sprechen kann – nur mit äusserster Vorsicht zu verwerten sind». D'une façon générale dans nos études, l'aspect guerrier des choses est exagérément accentué. Il faut se méfier de la fascination des gens de cabinet pour les trognes à épée.

gressive de toutes les ethnies de l'Elam, l'élamite comprise à terme. Il semble que l'iranisation des Teispides ait été largement entamée au temps de Cyrus II. Darius n'eût certainement pas pu prétendre que celui-ci était «de sa famille» si la langue ou la religion les avaient irrémédiablement différenciés. Des mariages avec des princesses mèdes (Mandane, Amytis) ou des filles du clan perse iranien des Pharnaspides (Cassandane) semblent avoir introduit de l'onomastique iranienne dans la génération de Cambyse II: ainsi les noms de Bardiya, si c'est bien le traitement de **br̥dant-* «grand» en nom court, et d'Atossa, si elle n'a pas été ainsi «rebaptisée» lors de son mariage avec Darius. L'argument que Lehmann opposa d'emblée à Andreas (1904, 97-99) doit être retourné: il n'apparaît pas que la lignée de Teispès soit devenue «minder rein arisch» par ses mariages avec des étrangères, mais au contraire que ses mariages avec des iraniennes ont contribué à l'assimiler.

Le coup d'état de Darius en 522 représente une rupture encore plus importante que l'a souligné de Miroschedji (1985, 306). C'est l'événement qui fait tomber le pouvoir sur tout le Proche-Orient, de la Méditerranée à l'Indus, aux mains d'un peuple qui appartenait pleinement au monde culturel iranien. La famille qui l'a exercé était nationaliste et bigote.

Dans le §4 de Behistun, après avoir dressé sa généalogie, Darius affirme que sa famille (*taumā-*) a produit huit rois et qu'il est le neuvième. Il crée ainsi un problème classique de l'iranologie, car aucun calcul simple ne fait le compte[12]. L'impression prévaut que ce qui fausse le jeu réside dans la manière doublement détournée dont Darius présente son ascendance. D'une part, les 5 ancêtres en lignée directe du §2 ne sont jamais désignés comme rois, une abstention imitée par Xerxès (Pf), Artaxerxès II (Ha, Hc, Sa, Sc) et Artaxerxès III (Pa), qui ne décernent pas le titre de *xšāyaϑiya* en amont de Darius[13]. D'autre part, Cambyse est bien qualifié de roi et, logiquement, à travers lui, son père Cyrus, mais c'est plus loin dans le récit (§10) et sans que le lien qui les fait membres de la *taumā* achéménide soit exactement défini. Dans les faits,

12 Rollinger fait l'historique passionnant des hypothèses (1998, 156-176) avant de développer la sienne.

13 Mais Artaxerxès I (PA, VS) se singularise en le réservant à son père Xerxès et en le refusant à son grand-père Darius.

Darius n'accorde le titre de roi qu'avec une extrême parcimonie, et sans fioritures quand il ne s'agit pas de lui-même. La royauté de Cambyse est la seule explicitement reconnue, en même temps que son champ d'application est réduit à un point géométrique (*idā xšāyaϑiya* «roi ici»!).

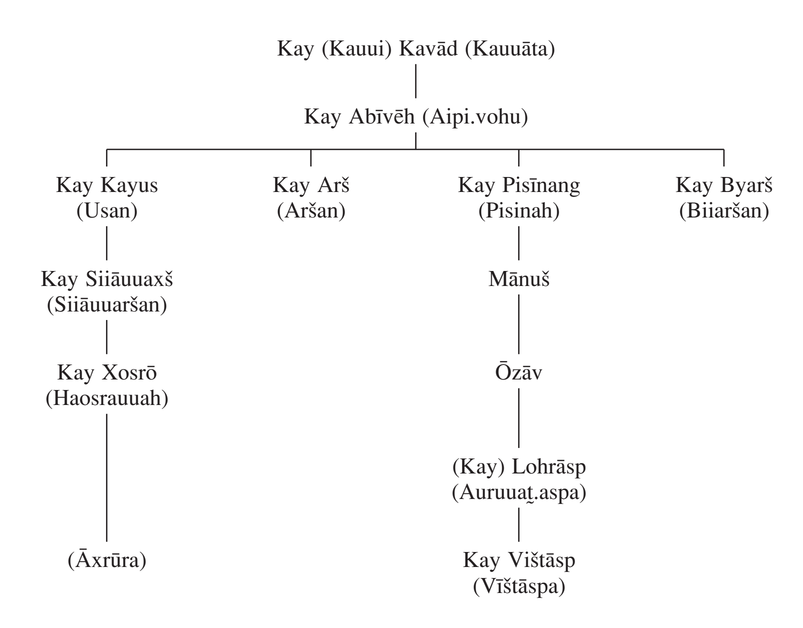
Rollinger a justement souligné que deux principes impérieux devaient présider à nos conjectures. Le premier est que, Darius faisant de la royauté l'affaire de sa *taumā*, tout membre mentionné de sa *taumā* est potentiellement un roi (1998, 178-179). Le second est qu'il ne faut pas prendre en compte les rois historiquement certifiés, mais ceux que Darius souhaite présenter comme tels (182-183). Ce point de vue dégage une alternative simple: dans le cadre de la généalogie reconstruite qui associe celle de Darius selon Behistun et celle de Cyrus selon le cylindre, il y a quelqu'un de trop; si on néglige Cyrus I et Cambyse I, que Darius passe sous silence, il y a quelqu'un de trop peu. Rollinger retient ce dernier cas de figure et soutient que le manquant est Bardiya / Gaumāta, roi trop proche et trop réel pour que Darius ait pu l'escamoter (187-188). Mais cela ne tient pas. Pour Darius, Gaumāta n'est ni un membre de la *taumā* achéménide, ni un roi légitime, mais un menteur et un usurpateur. Au bout de sa belle analyse, Rollinger a malencontreusement dérogé au principe qu'il avait établi et rendu le pas à l'historicité sur l'intentionalité.

Or, la généalogie en deux lignées à laquelle Darius nous invite à croire ressemble étrangement à celle que le Bundahišn[14] dresse des neufs héros qui ont travaillé à l'ultime perfectionnement du monde, les *kavis*.

Les deux généalogies sont identiques par leur structure – deux ancêtres communs à deux lignées —, mais présentent deux divergences qui interdisent leur superposition. L'une est probablement à écarter: Manuš et Ōzān, qui allongent la lignée cadette et font défaut dans la tradition avestique, sont sans doute des ajouts secondaires, voire une illusion. Ces noms, dont la lecture est incertaine à cause de l'accumulation des signes multivalents (*m + ā + n + š* et *w + z + w*), rappellent ceux des héros «prékaviques» Manušciϑra et Uzauua, dont ils pourraient être le

[14] Edition Anklesaria 35.28-31 et 34, 36.7; Traduction West 31.25-29, 34.7 (Christensen 1932, 70; Humbach 1998, 144-145 ne donne pas la généalogie de la lignée cadette). L'ordre des kavis horizontaux est repris à l'Avesta, le Bundahišn énumérant successivement Arš, Byarš, Pisīnang et Kayus.

dérivé patronymique (*mānuš* < * *mānuša-*, formé sur le nom court, et *ōzav* < **auzava-*). Dans ce cas, il s'agirait du rappel préalable de l'ascendance antérieure aux *kavis*. Par rapport à la généalogie des *kavis*, celle des achéménides est déficitaire de deux unités horizontales et excédentaire d'une unité verticale dans chaque lignée. Le premier point ne doit pas être sous estimé: fussent-ils sans descendance significative, Aršan et Biiaršan entrent dans le compte des neuf. Quant à l'importance du second, il saute aux yeux: les deux seuls rois attitrés de Behistun correspondent, dans l'ordre de succession, à des personnages qui ne sont plus des *kavis*. Cambyse II se situe au niveau d'Āxrūra, dont nous ne savons rien, sinon qu'il n'hérita pas du titre de son père, et Darius, en revendiquant le rang de neuvième, semble usurper celui de Vištāspa, pourtant homonyme du neuvième *kavi*.



Les similitudes et les disparités apparaissent comme l'effet combiné d'une suggestion fournie par la réalité et d'une inévitable concession à cette même réalité. Le nom du père de Darius a offert l'opportunité de modeler la généalogie des Achéménides sur celle des *kavis*, mais c'était

à condition d'opérer une certaine fusion entre le père et le fils. Vištāspa a le nom, Darius le titre, celui de *xšāyaϑiya* substitué à *kavi*, le neuvième rang, qu'il s'attribue en dépit de l'arithmétique, et une épouse dénommée Atossa (Hutaosā) comme celle du *kavi*. Darius est un homme fait de deux: il est à la fois lui-même et son père. Ici réside peut-être la raison profonde qui lui fait dire (DSf 12-14) que son père Hystaspe et son grand-père Arsamès étaient vivants lorsqu'il a pris le pouvoir[15]. Le premier est présenté comme le collaborateur efficace de son fils et la longévité du second justifie peut-être (mais non sûrement, comme nous verrons) que le titre royal ait sauté une génération. Secondairement, Darius était contraint de déplacer les cases occupées par Aršan et Biiaršan de l'ordre horizontal à l'ordre vertical. Il ne lui déplaisait peut-être pas de laisser Cambyse, incapable de conserver le pouvoir, en regard de quelqu'un qui n'était pas *kavi*. Aussi, le décalage expliquerait bien pourquoi Lohrāsp, qui correspond à Arsamès, a reçu secondairement, entre Avesta et Bundahišn, le titre de *kay* sans avoir jamais été un *kavi* arithmétique.

La manipulation généalogique de Darius s'inscrit dans une opération idéologique en profondeur visant à façonner la famille achéménide sur le modèle de celle qui, dans l'ordre du mythe, protégea l'identité nationale et la religion iraniennes naissantes. Ce fut aussi le facteur déclenchant de la collision entre le titre de *kavi* et celui de *xšāyaϑiya*[16]. De héros archétypiques, les *kavis* sont devenus rois comme les *xšāyaϑiyas*. Les *xšāyaϑiyas* ont transcendé le statut de roi pour devenir, comme les *kavis*, les agents décisifs de l'histoire du monde. En se présentant comme le neuvième *xšāyaϑiya*, Darius signifie qu'après une période de crise violente, il refonde l'ordre harmonieux que le neuvième *kavi* avait instauré «dans le bois et dans le roc» (Yt 19.85) en recevant la religion qui

[15] L'argument a été perverti par Xerxès (XPf 19-32), qui, préféré à ses frères aînés, justifie son accession au trône du fait que la volonté divine ne se soucie pas de l'ordre des naissances. Ce qui semble avoir fait problème pour Xerxès ne vaut pas pour Darius. Qu'il ait succédé aux Teispides à la tête de l'empire ne semble pas avoir déplu à Hystaspe, qui y a activement collaboré, ni sans doute à Arsamès, qui devait être un grand vieillard en 522.

[16] Le fait que les *kavis* du Veda sont occasionnellement dits *gṛhápati* ou *viśpáti* est sans relevance. L'autorité sur les deux cercles les plus restreints de l'appartenance sociale ne fait pas un roi.

garantit aux Iraniens l'immortalité de la pensée et la résurrection du corps.

La généalogie fabriquée par Darius et l'onomastique de la lignée achéménide témoignent impérieusement du fait que les Perses iraniens connaissaient, en 522 et depuis deux générations au moins, cette partie de l'histoire mythique où se déploie l'activité des neuf *kavis*. La période directement précédente, où s'opère la différenciation ethnique, a peut-être inspiré le nom d'Aryaramnès, si ce n'est pas la personnalité du *kavi* Haosrauuah. Une inscription postérieure à Behistun révèle plus sûrement que Darius connaissait les récits relatifs à l'origine des nations iraniennes. DNA 42-47 proclame avec une certaine emphase: «Alors tu sauras, alors il te sera évident que la lance de l'homme perse est allée au loin, alors il te sera évident que l'homme perse a rejeté l'ennemi loin de la Perse»[17]. Il n'est pas sûr que l'expression «la lance de l'homme perse est allée au loin», qui serait la seule image de tout le corpus scripturaire achéménide, soit le produit d'un exceptionnel épanchement poétique. Elle fait irrésistiblement penser à la légende de l'archer ərəxša, qui obtint de l'ennemi *tūra* que l'espace survolé par sa flèche devienne le territoire des Iraniens[18]. Cet épisode du début de l'histoire nationale mythique — ərəxša, contemporain de Manušciϑra, appartient à la deuxième génération ethniquement différenciée – est indubitablement ancien, car l'Avesta y fait une allusion répétée (Yt 8.6, 37), et semble avoir revêtu une importance toute particulière pour la conscience nationale iranienne. Après avoir vaincu les Romains et restauré l'intégrité de son royaume, le roi sassanide Shāhbuhr I a reproduit symboliquement le tir et fait graver l'inscription de Hajjīābād pour le faire savoir. Huit siècles plus tôt, l'évocation métonymique de la lance par le fondateur de l'empire achéménide proprement dit répondrait au même souci de commémorer et d'assimiler l'acte qui permit la première extension territoriale iranienne. Il y aurait alors une raison idéologique précise à ce que les grands rois aient érigé le port de leur lance et de leur carquois en fonction aulique (explicitement DNcd) et exalté leurs qualités d'archer et de lancier (DNb 42-45, XPl 47-50). Un mythe des origines faisait du vol des armes de jet l'image symbolique de l'appropriation de l'espace.

[17] Traduction de Schmitt (2000, 30 et 32), d'après Wackernagel (1932, 29-30).
[18] Bien vu par Piras (2000, 101).

Les hommes qui, en 522, théorisent le pouvoir dont ils viennent de s'emparer connaissaient l'histoire mythique de leur peuple, du moins sa partie nationale, car celle des origines humaines ne semble faire l'objet d'aucune allusion. Par contre, on ne peut savoir s'ils en connaissaient la version mise en chronologie, c'est-à-dire la doctrine des millénaires. Celle-ci, sans doute, est ancienne. Théopompe, au témoignage de Plutarque, en avait été informé ves 350 et nous avons des raisons plus ou moins bonnes de penser qu'elle était constituée au moins un siècle plus tôt[19]. Mais Darius n'en parle pas. Il apparaît seulement que le récit de Behistun est disposé en triptyque temporel: il évoque successivement le passé, le présent et l'avenir. Le premier (§1-4) est représenté par la liste des rois du passé (§4 *paruvam*), le deuxième (§5-54) par le récit des actions de Darius et le troisième (§55-59) par l'interpellation des rois à venir (*aparam* en encerclement, §55-56 et 64-65). La nécessité du message explique sans nul doute que la part du présent soit disproportionnée. Mais l'insistance sur le fait que tout a été accompli «en une seule et même année», si elle reproduit un type d'autocélébration commun à tout le Proche-Orient ancien (en dernier lieu Skjaervø 1999, 14-15), répond peut-être aussi à la volonté de réduire la durée du présent, à défaut de la place qui lui est consacrée.

Cette particularité mise à part, deux passages gâthiques présentent une structure du même type, soulignée aussi par l'emploi de *pauruiia-* et de *apara-/apəma-*. Le premier, que nous comprenons le moins bien, est Y 31.7-20 (Kellens et Pirart, TVA III 1991, 56-58). Les strophes 7 à 11 commentent le pouvoir cosmogonique d'Ahura Mazdā, dont elles soulignent, en encerclement, le caractère «ancien» (7 *pouruiiō* et 11 *paouruuīm)*. Après deux strophes de transition, 14 à 17 interroge directement le grand dieu sur la nature des actes rituels et 18 à 20 décrit les récompenses et les punitions qu'ils vaudront «finalement» à leurs auteurs (20 *aparəm*). Le second est le long interrogatoire de Y44 (Kellens et Pirart, TVA III 1991, 171-173), dont la première partie (2-7) porte sur le

[19] Selon un passage de Xanthos de Lydie conservé par Diogène Laërce, s'il est bien exact 1. que Zoroastre est situé 6.000 et non 600 ans avant la seconde guerre médique, 2. que cette datation en apparence fantastique réfère non à la naissance matérielle, mais à la constitution de l'âme préexistante (Jackson 1901, 152-154, revisité par Gnoli 2000, 67-79).

«début» cosmogonique (2 *paouruuīm*), la deuxième (8-11) sur la *daēnā* du sacrifiant actuel, la troisième (12-19) sur les récompenses et les punitions «finales» (19 *apə̄mā*).

L'Avesta récent n'ignore pas cette structure rhétorique. Le Yašt 19 répartit son histoire de la possession du *x^varənah* en trois phases qui correspondent à trois trimillénaires: le *xᵛarənah* des dieux et le trimillénaire du monde immatériel (9-24), le *xᵛarənah* des kavis et le trimillénaire des origines (25-87), le *xᵛarənah* du *saošiiaṇt* qui abolira le temps (88-96)[20]. Les deux premières phases sont ensemble constitutives du passé, la troisième appartient à l'avenir, tandis que le présent est illustré par les deux paragraphes centraux (53-54) où Ahura Mazdā exhorte les hommes à conquérir le *xᵛarənah* et assigne en récompense à leurs efforts *aṣ̌i* et *vərəϑra* [21].

Darius a donc conçu l'exposé de Behistun selon un topos de la rhétorique religieuse mazdéenne et, dans une certaine mesure, il maintiendra cet usage. Les inscriptions les plus significatives font invariablement se succéder l'évocation de la cosmogonie, la présentation du roi et de tel ou tel de ses actes, la propitiation de l'avenir. Cette imperturbable insertion des faits dans une analyse ternaire du temps n'implique pas qu'il disposait de la doctrine des millénaires, mais deux détails invitent à penser qu'il se référait à celle d'un temps fini, à l'origine et à la fin bien déterminées. Darius a mérité le pouvoir parce qu'il a été capable de réagir promptement et décisivement à l'intrusion de la tromperie dans la succession dynastique (§13). Sa royauté, comme l'Ordre cosmique[22], a été fondée par l'agression du mal et la riposte à cette agression. D'autre part, en se parant, quand il accède au trône, d'un nom de citation gâthique, il a pu vouloir imiter le *saošiiaṇt* final Astuuaṯ.ərəta, dont le nom reproduit Y43.16 *astuuaṯ aṣ̌əm*[23]. Sans doute Darius a-t-il voulu se poser avant tout en pivot de l'histoire, héritier des temps anciens et fondateur des temps nouveaux, comme le neuvième *kavi*. Mais il n'a pas

[20] Comme l'a bien vu Herrenschmidt (1998, 131-143), mais j'ignore si cette structure est la source de la doctrine des millénaires ou en implique déjà l'existence.

[21] Kellens 1999, 749. La part du présent paraît singulièrement mince, mais il est possible qu'elle ait été tronquée du texte dont on a fait le Yašt 18 (Kellens 1996, 89).

[22] Sur les sources avestiques (Yt 13.53-58 et 76-78) de l'*ēbgat* sassanide, l'Assaut, voir Kellens 2001a, 471-474.

[23] Relevé par Pirart, apud Kellens 1999, 757 n.35.

négligé non plus de souligner ou de provoquer des analogies avec l'acte des origines et celui de la fin.

Si universel qu'il ait voulu dépeindre son rôle, Darius ne pouvait assumer toute la durée cosmique. Il a eu des prédécesseurs, dont il dresse la liste pour commencer, et il aura des successeurs, qu'il admoneste pour finir. Comme tout homme, il ne dispose que de son présent. Est-ce alors un hasard si c'est en évoquant le temps où il ne sera plus qu'il désigne les dieux par la formule *Auramazdā… utā aniyāha bagāha tayai hanti* «Ahura Mazdā et les autres dieux sont-toujours»?[24] L'expression ne réapparaîtra plus dans les inscriptions achéménides et pourrait être un archaïsme en voie de disparition, comme dans l'Avesta récent, mais on ne peut éviter de constater que le moment était venu d'opposer la situation des dieux dans le temps et celle des hommes, fussent-ils rois, pour placer l'œuvre de ceux-ci sous la sauvegarde de l'éternité.

2. La notion de roi

Darius n'a pu manipuler sa généalogie qu'à deux conditions: que la fraude ne fût pas évidente et que plusieurs personnes pussent porter en même temps le titre de *xšāyaϑiya*. La première ne fait aucune difficulté, car les souvenirs oraux recueillis par un individu ne remontent ordinairement pas au-delà de son arrière-grand-père[25]. La seconde exige un exa-

[24] Je rappelle que cet emploi du verbe *ah* «être» n'a de valeur ni ontologique (les dieux ont l'existence pour caractéristique même) ni contingente (tous les dieux qui peuvent bien exister) – cette dernière interprétation a suscité l'hypothèse que les «autres dieux» seraient ceux de l'étranger (Gnoli 1983, 7-22). La relative *tayai hanti* a pour équivalent vieil-avestique *yōi hə̣ntī*, qui désigne aussi les dieux, mais sans antécédent explicite. C'est le raccourci de la formule *yōi å̊ŋharəcā hə̣nticā buuaiṇticā* (reconstruite par la combinaison de Y 45.7 et Y51.22) et en même temps son synonyme par un effet de la sémantique du verbe *ah*. Celui-ci est le verbe duratif par excellence. Dans l'emploi absolu à l'indicatif présent, sans attribut ou complément circonstanciel qui en fixe les limites, la durée du procès devient indéfinie, infinie, si bien que «ceux qui sont» signifie «ceux qui sont depuis et pour toujours» (Kellens 1989, 51-64).

[25] Il y a un détail embarrassant dans l'exposé de Darius: l'emploi du mot *taumā-*. De deux choses l'une: ou il désigne le plus petit cercle de l'appartenance sociale, comme variante dialectale d'av. *x^vaētu-* ou *nmāna-*, et il est impropre à traduire le lien suggéré avec Cyrus et Cambyse, ou il n'est qu'un synonyme approximatif de *viϑ-* et le vocabulaire des cercles sociaux s'est délité en vieux-perse. Il ne me semble pas qu'il soit pos-

men approfondi de la notion de roi selon les Achéménides. Pour la forme, *xšāyaϑiya-* est le dérivé à la fois évident et compliqué de la racine *xšā*. Pour le sens, la seule évidence disponible est que le titre appartient à celui qui détient le *xšaça-*, autre dérivé de *xšā*. Il s'agit donc de cerner les variations sémantiques qui ont pu se produire dans la configuration formée par les trois mots *xšā, xšaça- et xšāyaϑiya-*.

A. La racine *kṣā: xšā* a produit, dans les trois dialectes indo-iraniens anciens, le même présent en - *ai̯a* - avec degré zéro du radical: scr. *kṣáya-*, av. *xšaiia-*, v.-p. °*xšaya-* < *ksH_2 - *éi̯o-* (Kellens, VA 1984, 135). L'aoriste thématique *xša-* < *ksH_2-*e*/*o*- est propre au vieil-avestique (VA 365-366), mais son optatif survit en récent à titre de précatif (Y 60.8 *xšaēša*: VA 391-392).

Le vieil-avestique oppose de manière presque systématique, sans distinction de sens, le présent actif à l'aoriste moyen. Seul fait exception le participe présent, où la diathèse distingue deux emplois particuliers. Le moyen, comme toutes les formes personnelles du présent actif et de l'aoriste moyen se construit avec le génitif, au sens «disposer de, être maître de»: e.g. Y 31.19 *xšaiiamnō hizuuō vasō* «maître comme il veut de sa langue». L'actif, accordé au sujet du verbe personnel, fonctionne à la manière d'un auxiliaire de mode pour rendre l'idée de «pouvoir, être capable de»: e.g. Y 43.10 *parštəm... hiiat̰ ϑβā xšaiias... diiāt̰ əmauuaṇtəm* «la question de savoir s'il est capable de te rendre agressif» (Kellens et Pirart, TVA II 1990, 232-233)[26].

sible de le réorganiser en décalant chacun de ses termes d'un degré vers le bas, comme fait Lecoq (1997, 169-171): tant la dissociation de *dahyu-* vieux-perse et avestique que l'accession de l'ensemble des peuples dits *ariya* au rang d'entité sociale sont des hypothèses gratuites. Dans les faits, le vieux-perse apporte un témoignage insuffisant. La désignation du premier cercle n'apparaît pas clairement et celle du troisième manque. Ceci, par ailleurs, n'est pas la preuve que le schéma des cercles sociaux concentriques est exclusif de l'Avesta récent. Zimmer (1987, 315-320) n'a pu le proposer qu'en excluant de l'examen la série parallèle *x^vaētu-, vərəzəna-, airiiaman-* de l'Avesta ancien. On doit lui concéder que cette représentation de la société n'est sûrement ni indo-européenne, ni même indo-iranienne, mais elle est bien pan-iranienne. L'Avesta en atteste l'ensemble, avec des variations dialectales internes, et le vieux-perse deux éléments sur quatre. Si *taumā-* en est un troisième, servant à désigner la famille linéaire, on doit en conclure que Darius n'a pu falsifier sa généalogie qu'au prix d'une incohérence terminologique.

[26] Y28.7 *xšaiiā-cā* fait difficulté et n'est pas sûrement une forme verbale (Kellens et

L'usage de l'avestique récent présente deux singularités. La première est que *xšā* tend à devenir un moyen tantum (aux explications proposées par VA 79, il faut ajouter le transfert depuis l'aoriste): des trois seules formes actives encore répertoriées, l'une est morphologiquement particulière (l'optatif prétérital *xšaiiōit̰* de Y 9.5), les deux autres se trouvent dans le douteux Fragment Westergaard. Le participe présent moyen sert à la fois à la construction avec le génitif et à l'emploi comme auxiliaire de mode (VA 336). A l'opposition de voix du vieil-avestique s'en est substituée une autre, innovante. Les formes actives du participe (Yt 10.35, Yt 13.63, 78, Vyt 23) semblent signifier «rendre capable de»: e.g. Yt 13.63 *xšaiiatō ahurahe mazdå̊ fratacin āpō* «les eaux ont coulé, elles, (les filles) d'Ahura Mazdā qui (les) rend capable(s) (de couler)» (Kellens 2001a, 473-474 n.8). La deuxième particularité est que l'on observe d'autres constructions que celle avec le génitif. La construction avec datif, au sens «être habilité à», ne se trouve que dans V5.26 *xšaiiete hē… ratuš ϑrišum aētahe… apaŋharštəe* «le *ratu* est habilité à lui remettre le tiers de sa peine». Il arrive qu'un mot précise et limite le temps ou le lieu où quelqu'un exerce son pouvoir spécifique[27], la conjonction de temps dans Y9.5 *yauuata xšaiiōit̰ yimō* «tout le temps pendant lequel Yima a exercé son pouvoir», le locatif dans FrW 4.2 *naēciš xšaiiāt̰ … aŋrō mainiiuš … xᵛaēšu dāmōhu* «que le mauvais Esprit ne puisse rien dans ses propres instaurations» (qui paraîtrait une simple variante de la construction avec le génitif d'après *xšaiieni hauuanąm dāmanąm azəm yō ahurō mazdå̊* directement précédent si la RS n'attestait aussi cette rection). Enfin, quatre passages obscurs semblent témoigner d'un emploi avec complément interne, soit l'instrumental *xšaϑra* (Yt 17.7, Vyt 47), soit l'ablatif *xšāϑrāt̰* (Yt 15.54, Vyt 35).

L'emploi du védique *kṣā: kṣáya-* (*Wörterbuch* de Grassmann, 366-367) est presque identique celui du vieil-avestique pour la forme comme pour le sens: la flexion est exclusivement active, y compris

Pirart, TVA III 1991, 24-25). Je réserve pour l'instant les formes plurielles du participe présent actif (Y29.2 et Y35.4).

[27] Yt19.26, 28, 31 *darəɣəmcit̰ aipi zruuānəm yat̰ xšaiiata paiti būmīm haptaiϑiiąm daēuuanąm…* «pendant le long temps où, sur la terre aux sept parts, il maîtrisa les démons…» combine la rection génitive avec les précisions de lieu et de temps.

au participe, et la construction avec le génitif prédomine (sens 5 de Grassmann). L'emploi absolu (sens 4 «herrschen, thronen walten») est entièrement illusoire. Le sens 5 doit être restauré pour 7.64 (580). 1 *kṣáyantā rájasaḥ*. Deux participes font office d'auxiliaire de mode: 1.24.4 *kṣáyan… énām̐si śiśrathaḥ* «toi qui est en mesure d'effacer les fautes» et, en phrase nominale, 3.25 (259). 3 *kṣáyan… puruścandró námobhiḥ* «il est en mesure de briller à profusion grâce aux hommages». Deux constructions attestées dans l'Avesta récent sont représentées et, donc, certifiées originales. Le datif régi se trouve dans 9.95 (807). 5 *índraś ca yát kṣáyathaḥ saúbhagāya* «puisque, ô Indra et (Soma), vous êtes capables de générosité», le complément de lieu dans 8.19 (369). 35 *kṣáyantam mā́nuṣān ánu* «celui qui exerce son pouvoir parmi les hommes» et dans 10.65 (891). 8 *pitárā… r̥tásya yónā kṣayataḥ* «les deux parents exercent leur pouvoir dans la matrice de l'Agencement».

Nonobstant l'innovation diathétique de l'avestique récent, le champ sémantique de *kṣā: xšā* n'a varié ni diachroniquement, ni dialectalement en indo-iranien ancien. En védique comme en avestique, c'est un verbe dont le sens, très général, est «disposer en maître de quelqu'un, de quelque chose ou d'un pouvoir particulier». L'inexistence effective de l'emploi absolu fait de sa traduction fréquente par «régner, rule, herrschen» une pure spéculation. Le pouvoir royal est inclus en théorie, mais jamais spécifiquement signifié. Par suite, la formule qui est seule à illustrer le verbe vieux-perse, *adamšām patiyaxšayai* «j'ai été le maître de ces (pays)» (DNa 18-19, DSe 17-18 et XPh 16-17), n'a aucune force probante. Comment savoir si l'emploi en contexte royal est une spécialisation technique, la spécificité de la composition avec *pati* ou la simple exploitation d'une virtualité?

B. La doctrine sur le sens de *xšaϑra-*/ *xšaça-* en iranien ancien n'a pas varié depuis le *Wörterbuch* de Bartholomae (1904) jusqu'au *Vocabulaire des institutions indo-européennes* de Benveniste (1969), qui la résume de manière limpide: «C'est à la fois le pouvoir et le domaine où s'exerce ce pouvoir, la royauté et le royaume» (II 19). Trois ans plus tard, Gnoli s'est efforcé de montrer que le sens de «royaume» était, en vieux-perse, exclusif et spécifique (1972, 88-97). Cette conclusion, qui a

été très largement acceptée[28], repose sur des bases fragiles. Le seul argument imposant est le caractère apparemment interchangeable de *xšac̱a-* et de *dahyu-* «pays» dans les formules parallèles de DSf 9-12 (= DZc 3-4) *haumai ima xšac̱am frābara taya vazrkam taya uvaspam umartiyam* «il m'a remis ce *xšac̱a* qui est grand, qui a de beaux chevaux et de beaux hommes» et de DPd 6-9 *iyam dahyāuš pārsa tayām manā auramazdā frābara hayā naibā uvaspā umartiyā* «ce pays de Perse qu'Ahura Mazdā m'a remis et qui est beau, avec de beaux chevaux et de beaux hommes»[29]. Le parallélisme n'a rien de décisif. Non seulement il pourrait ne confirmer que le sens alternatif de «royaume» admis depuis toujours, mais ce n'est même pas sûr. En avestique ancien et récent, il arrive que *xšaϑra-* soit déterminé par le génitif singulier ou pluriel de *dax́iiu-*: Y 31.16 *xšaϑrəm… dax́iiə̄uš*, Yt 5.22 etc. *xšaϑrəm… vīspana̱m dax́iiuna̱m*, Yt 5.49 etc. *airiiana̱m dax́iiuna̱m xšaϑrāi*. Il est donc possible que l'expression de DSf soit brachylogique pour dire « le pouvoir (sur le pays) qui a de beaux chevaux et de beaux hommes». Deux détails qui dérogent au parallélisme appuient cette hypothèse. Les notions de *xšac̱a* et de *dahyu* sont clairement distinguées par leur qualification, *vazrka-* pour la première, *naiba-* pour la seconde. Contrairement à la formule avec *dahyu*, celle avec *xšac̱a* répète le relatif, de manière superflue si ce n'est pas pour signaler la partie brachylogique de l'énoncé: «le pouvoir qui est grand et qui (s'exerce sur le pays qui) a de beaux chevaux et de beaux hommes».

L'inexistence du sens spatial de *xšaϑra-* en avestique demande une autre évaluation. Gnoli s'est exprimé à cet égard avec une certaine prudence, jugeant finalement qu'un réexamen s'imposait (p. 96). Mais il est clair (p. 93) qu'il a parfaitement conscience que le sens de «royaume» n'avait été postulé dans l'Avesta, et tout spécialement dans les Gâthâs, que pour forcer l'analogie entre le *xšaϑra* d'Ahura Mazdā et le «Royaume de Dieu» chrétien (l'interprétation analogique des concepts clés du mazdéisme, déjà amplement pratiquée par Bartholomae, avait été

[28] Du moins dans les années qui ont suivi. Tant Schmitt (1991 passim, contre 1977, 39) que Lecoq (1997 passim) pratiquent, dans leurs traductions, un certain éclectisme. Herrenschmidt avait fait d'emblée une importante nuance: *xšac̱a-* serait bien le royaume, mais moins conçu comme espace que comme lien social (1977, 28-33).

[29] Etrangement reproduit dans les inscriptions suspectes d'Aryaramnès et d'Arsamès.

systématisée par Duchesne-Guillemin dans sa traduction de 1948, à laquelle Gnoli se réfère fréquemment). Le réexamen souhaité a été effectué deux ans plus tard par Provasi (1974, 89-99). Il est dévastateur: il est improbable qu'une quelconque attestation de *xšaϑra-* dans l'Avesta ancien ou récent présente un sens spatial[30]. Cette conclusion est incontestable, mais il faut y inclure le vieux-perse. Nous n'avons aucune raison suffisante de traduire l'iranien ancien * *xšaϑra-*, dans quelque dialecte ou quelque passage que ce soit, par «royaume, kingdom, Königsreich» plutôt que par «royauté, kingship, Königtum».

Il reste que ce dernier sens même est douteux. La notion de *xšaϑra* revêt sans nul doute une importance particulière dans la religion iranienne. Sa présence dans le noyau dur des abstractions spécialisées du mazdéisme explique que, proportionnellement à la dimension du corpus, le mot iranien soit beaucoup plus fréquent que son équivalent védique *kṣatrá-*. Néanmoins, les deux mots sont inscrits dans un réseau exceptionnellement serré de parallèles formulaires, dont Schlerath a fait le relevé soigneux dès 1960 (127-131). Deux constatations s'imposent à l'examen. La première est que ce conservatisme formulaire massif est le signe que le sens du mot indien et celui du mot iranien sont restés fort proches, voire identiques. La seconde est que le sens de «royauté» ne s'impose pas, ni même celui de «Herrschaft», qui a la faveur de Schlerath. Le *kṣatrá-* / *xšaϑra-* est une force que le sacrifiant confère aux dieux et que les dieux confèrent à n'importe lequel de leurs fidèles. On conviendra qu'une puissance dont l'attribution entre les dieux et les hommes est réversible et qui peut être exercée par à peu près n'importe qui, y compris des membres du monde démoniaque, peut difficilement être comprise comme le «pouvoir royal». Je ne puis faire plus que m'en tenir à ce constat négatif. Mon sentiment personnel est que *kṣatrá-* / *xšaϑra-* est l'un des mots indo-iraniens que nous comprenons le moins bien. Pirart et moi (TVA II 1990, 232), sur une suggestion de Humbach (1959, II 86), en avons fait l'emprise rituelle, entre autre parce que ce sens est compatible avec la réversibilité (comme, d'ailleurs, celui de «Royaume de Dieu», dont le défaut n'est pas là, mais dans l'analogie

[30] Trois passages litigieux de l'Avesta récent (Yt5.130, Yt10.109 et Yt17.7) sont relativisés par Provasi (94-95) et peuvent effectivement être interprétés de manière diverse (e.g. Kellens 2001, 749-751).

factice). Le sacrifiant exerce l'emprise sur la divinité et la divinité concède au sacrifiant que l'emprise soit exercée sur elle. Mais j'ai toujours douté, contrairement à Pirart, que le champ sémantique du mot s'arrêtait là (voir TVA III 1991, 140). J'ai néanmoins adhéré à la traduction systématique de *xšaϑra-* par «emprise-rituelle» parce que notre principe commun était de refuser les polysémies de commodité et qu'un reste de dumézilianisme m'inclinait à penser que le *xšaϑra* était trifonctionnel et que celui de première fonction devait correspondre à cela. En tout cas, le pouvoir exprimé par l'abstrait *kṣatrá-* / *xšaϑra-*, comme celui exprimé par le verbe dont il dérive, n'est que virtuellement celui du roi. En vieux-perse, néanmoins, le *xšaça̱* est bien le pouvoir qui fait le *xšāyaϑiya*.

C. Longtemps, on a interprété *xšāyaϑiya-* comme le dérivé secondaire en - *(i)i̯a-* avec vr̥ddhi d'un abstrait **xšayaϑa-* (**xšay-aϑa-*) synonyme de *xšaça̱-*[31]. Pendant le grand débat sur la royauté achéménide qui a occupé la moitié des années 70, de Gnoli (1972) à Schmitt (1977), cette analyse a priori légitime n'a pas été mise en doute. Pourtant, en 1975 (313-323), Szemerényi avait proposé de substituer à **xšayaϑa-*, comme base de dérivation, le participe présent *xšayant-*. Cette hypothèse ne se heurte à aucune difficulté phonétique réelle: elle exige seulement que le participe présent d'une formation thématique puisse présenter la forme réduite en *–n̥t-*, inhabituelle en iranien ancien, mais néanmoins attestée en avestique et, justement, par le gén. sing. *xšaiiatō* (Yt 13.63, 78) de *xšaiiaṇt-* (Kellens, VA 1984, 322). Un fait décisif impose **xšāi̯n̥ti̯a-* comme la seule explication plausible de *xšāyaϑiya-*: la racine qui a produit le présent *kṣáya-: xšaya-* est une pure racine en *-ā- kṣā: xšā*, comme y insiste justement Mayrhofer (EWA I 1992, 426.427), et aucun dérivé nominal, à l'exception de **xšayaϑa-* restitué pour rendre compte de *xšāyaϑiya-*, ne fait apparaître une forme concurrente en *-i* - *kṣay: xšay*[32]. Celle-ci est un résidu de l'époque lointaine où les présents sans-

[31] L'analyse * *xšāya-tya-*, proposée par Herzfeld (1931, 97) et reçue par Kent (1953, 51), est absurde tant par la base dérivation (d'où viendrait la longueur de la syllabe initiale?) que par le suffixe (scr. *-tya-* n'a pas d'emploi analogue selon les relevés de Wackernagel et Debrunner, AIG II 2 1954, 697-700).

[32] Pour la même raison, l'hypothèse qui accorde à av. *xšaēta-*, épithète commune au

crits *kṣé-: kṣi-* «habiter», et *kṣáya-*, de *kṣā* «être maître de», étaient attribués à la même racine *kṣay* (ainsi le *Wörterbuch* de Grassmann et les *Roots* de Whitney)[33]. La rectification a été faite en 1889 par Johannes Schmidt, mais le nom vieux-perse du roi a contribué à la survivance d'une illusoire racine *kṣay: xšay*[34]. L'hypothèse de Szemerényi a définitivement exorcisé ce vieux fantôme.

Il reste que Szemerényi a traité de manière imprécise le rapport de *xšāyaϑiya-* avec les deux termes *xšaya-* et *xšayant-* auxquels il aurait, selon lui, été substitué comme titre royal. Ecartons *xšaya-* du débat: av. *xšaiia-* n'est en définitive qu'un hapax de Yt 13.18 (dont la syntaxe est chaotique: Malandra 1971, 171-172) et son équivalent védique présumé *kṣáya-* est douteux, comme Szemerényi l'admet lui-même (p. 319 n.31)[35]. Comme point de départ, il faut considérer qu'à l'origine, d'un strict point de vue grammatical, *xšāyaϑiya-* est le dérivé secondaire de *xšayant-*. Il n'en est donc pas le synonyme, mais l'adjectif dérivé – DB §3 *hacā paruviyata amāxam taumā xšayaϑiyā āha* «depuis longtemps, notre famille était *xšāyaϑiya*» a clairement préservé l'emploi adjectif – et la substitution synonymique d'un dérivé au mot dont il dérive n'est pas un phénomène linéaire. Il est difficile de préciser le sens original et vague «relatif au *xšayant*» parce que toutes les attestations indo-iraniennes du participe présent *kṣáyant: xšaiiaṇt-* en syntaxe absolue servent à composer des locutions verbales (c'est un fait méconnu de Szemerényi, qui pose simplement «ruling, ruler»). Toutes, sauf deux que j'ai tenues en réserve et qui appartiennent à l'Avesta ancien: le nominatif-vocatif pluriel *xšaiiaṇtō* de Y29.2 et l'accusatif pluriel *xšaiiaṇtas°* de Y35.4 qui fonctionnent comme des noms d'agent désignant les dieux comme détenteurs du *xšaϑra* (Kellens 1994, 108-116)[36].

soleil et à Yima, le sens de «royal» (Wikander 1951, 89-94) doit être tenue pour inconsistante.

33 Il existe quatre emplois ambigus où *kṣáya-* peut être le subjonctif de *kṣé-: kṣi-* ou l'indicatif de *kṣáya-* (Grassmann, p. 366). A l'examen, la dernière solution ne peut être retenue que pour 8.64 (673).4 (construction usuelle avec le génitif: *kṣáyo… carṣaṇīnā̃m*).

34 Avec, il faut le préciser, les difficultés phonétiques inhérentes à la comparaison avec grec *κτάομαι* ou *ἴφθιμός* (Kuiper 1931, 245-250).

35 Y28.7 *xšaiiā-cā* est une forme mal identifiable (voir note 27). La citation *xšaiiō* de F5 est effectivement traduite par *MLKA* «roi», mais ce mot isolé est sans autorité.

36 Ceci dit pour simplifier, car *xšaiiaṇt-* comme désignation des dieux n'échappe pas à la réversibilité d'attribution dont nous avons parlé. Y29.2 semble se référer à la possession d'un pouvoir, Y35.4 à son attribution aux hommes.

Le participe présent comme base de dérivation implique que *xšāyaϑiya-* ne traduit pas un rapport avec le pouvoir, mais avec une personne qui le détient, et le seul indice textuel dont nous disposions suggère que cette personne est un dieu. Le roi achéménide serait défini par son titre comme celui qui exerce parmi les hommes certaines fonctions divines. Par leur structure la plus générale, les inscriptions achéménides témoignent du fait que cette conception correspond à la réalité. La formule récurrente *ϑātiy* x *xšāyaϑiya* «le roi *x* dit» a certes une fonction ponctuante sur laquelle l'érudition moderne s'est fondée pour effectuer une mise en paragraphe. Elle n'en a pas moins sa signification intrinsèque: le roi parle et énonce un certain nombre d'enseignements indiscutables (*ϑā* est très probablement l'équivalent de scr. *śās*: av. *sāh*). Autrement dit, il répond aux questions que ses sujets pourraient lui poser et, en ce sens, *ϑātiy… xšāyaϑiya* correspond à *mraot̰ ahurō mazdā̊* de l'Avesta récent. Le roi occupe la place du dieu qui profère la vérité dans l'échange verbal appelé *frašna* «interrogatoire»[37]. Une inscription achéménide se présente comme un *frašna* dont les questions sont implicites (à l'inverse, le Y44 vieil-avestique est un *frašna* dont les réponses sont implicites). Ce n'est pas pour rien que la «lecture» de l'inscription, sous quelque forme qu'il faille l'imaginer, est appelée «réinterrogation» (DB § 56, 58, 70 *pati* + *fraϑ*). C'est poser une nouvelle fois la question qui a suscité l'énoncé.

Par ailleurs, trois convergences ponctuelles entre les fonctions du roi et celles des dieux ont été relevées:

1. Skjaervø (1999, 24-25 [texte prononcé en 1994]) et moi-même (1995, 25) avons, indépendamment l'un de l'autre, relevé le parallélisme entre DB §8 *tayašām hacāma aϑahay xšapavā raucapativā ava akunavayantā* «ce que je disais à ces (nations), le jour ou la nuit, elles le faisaient» et Y57.17 *vīspāiš aiia̰nca xšafnasca yūiδiieiti… haδa daēuuaēibiō* «(Sraoša qui), tous les jours et toutes les nuits, se bat avec les démons». Selon Skjaervø, l'idée qui unit les deux passages est qu'il faut écouter la parole du roi pour assurer l'ordre politique, comme on écoute l'ordre de dieu (*sraoša-*) pour assurer l'ordre cosmique. J'incline plutôt

[37] Sur ce genre rhétorique, voir Geldner 1896, 22, et Kellens 1995, 271-272.

à penser que l'idée d'obéissance est secondaire et que DB §8 vise avant tout à faire savoir que, comme le dieu Sraoša, le roi ne dort pas. Il veille et ordonne dans la nuit pour écarter la Tromperie et préserver l'Agencement pendant le temps qu'il est invisible.

2. Darius (DNa 31-36) et Xerxès (XPj 30-35) prétendent pareillement «avoir remis à leur place» (*gāϑavā nišādaya-*), sur instigation divine, la terre (*būmi-*) ou un certain nombre de pays (*dahyāva*) entrés en agitation. L'apaisement ou la répression des turbulences politiques au niveau national est, selon Yt13.95, du ressort des dieux Miϑra et Apa̱m Napāt: *miϑrō… dax́iiuna̱m yaozaintīš rāmaiieiti… apa̱m napå̊… dax́iiuna̱m yaozaiṇtīš niiāsāite* «Miϑra apaise celles des nations qui s'agitent, Apa̱m Napāt réprime celles des nations qui s'agitent». Le pivot terminologique de la convergence est l'expression du trouble politique, av. *yaoza-*: v-p. *yauda-*, littéralement «bouillonner» (ce parallélisme, relevé par Schlerath 1968, 162, est souligné par Skjaervø 1999, 43-44).

3. Skjaervø (1999, 50-55) a noté que le roi se présentait comme le protecteur du bien et le punisseur du mal. On peut préciser (Kellens 2000, 693) que les supplices qu'il inflige à ses ennemis – couper le nez, les oreilles et la langue, arracher un œil, exposer enchaîné et finalement empaler – correspondent assez bien à ceux que Miϑra applique à ses victimes: Yt10.23 et 63 *apa aēša̱m bāzuuå̊ aojō tūm graṇtō xšaiiamnō barahi apa pāδaiiå̊ zāuuarə apa cašmanå̊ sūkəm apa gaošaiiå̊ sraoma* «lorsque tu es irrité, tu as le pouvoir de leur ôter la force des bras, l'agilité des pieds, la vue des yeux et l'audition des oreilles»; Yt10.48 *aϑra nara̱m miϑrō.druja̱m apa̱š gauuō darəzaiieiti para dama vāraiieiti apa gaoša taošaiieiti nōit̰ pāδa vīδāraiieiti* «alors, aux hommes qui ont trahi un contrat, (Miϑra) lie les mains dans le dos, voile les yeux, vide les oreilles et prive les pieds de leur assise»[38]. Le traitement que Darius et Miϑra réservent à leurs adversaires traduit la volonté de faire subir aux méchants, dans cette vie, les traitements de l'enfer et de supprimer les facultés de perception et de mobilité qui permettent de gagner l'au-delà:

[38] Voir aussi Y9.2-29 adressé à Haoma: «Ôte lui l'agilité des pieds, obstrue lui les oreilles, rends sa pensée indécise! Puisse-t-il ne plus pouvoir faire avancer les jambes! Puisse-t-il ne plus pouvoir tendre les mains! Puisse-t-il ne plus voir la terre de ses yeux! Puisse-t-il ne plus voir la vache de ses yeux!».

damnés et anéantis hic et nunc. Si Miϑra incarne le contrat, il est lui-même, en tant que gardien du contrat, incarné par ceux qui, dans les cercles concentriques de la société, ont la tâche concrète de le faire respecter. Le Yašt 10 attribue au dieu les actes mêmes de ceux qui se réclament de son jugement et ont autorité pour le faire appliquer. De cette manière, le dieu agit parmi les hommes sous forme visible, par une délégation présentée comme une véritable transsubstantiation. Dans les limites de cette opération, le dieu est le roi et le roi est le dieu.

On le voit, chacune des trois fonctions divines correspondant à une fonction royale appartient à Miϑra et aux membres de son équipe céleste. Ce sont les dieux auxquels l'Avesta réserve le titre de *yazata* «digne du sacrifice» (Kellens 1994, 22-23). Ils sont tout spécialement associés à la notion de *xšaϑra*[39] et ils ont pour spécificité d'intervenir dans l'univers et le temps des hommes (Kellens 2000a, 127-131). Cependant, ils sont aussi dits *mainiiauua* «aérien», ce qui signifie que leur champ d'action est le ciel et l'atmosphère. Il est donc tentant de considérer que le roi est leur fondé de pouvoir dans l'espace terrestre. Car il est vrai que la terre mazdéenne n'appartient qu'aux hommes: les dieux n'y interviennent pas, cérémonie sacrificielle mise à part, et Zaraϑuštra a conduit les démons loger ailleurs (Y9.15). C'est logiquement au pouvoir du roi d'y assurer l'ordre. Le locatif nominal qui détermine parfois *xšayaϑiya-* définit de manière dynamique l'extension de ce pouvoir: il va de la Perse (*pārsai*), qui en est le siège, à la terre entière (*būmiyā*), qu'il a pour ambition idéale d'embrasser. Ainsi, *būmi-* serait bien, d'une certaine manière, la désignation de l'empire (Herrenschmidt 1976, 33-65, malgré Schmitt 1977, 392), mais dans le cadre très large des représentations mythologiques, non comme réalité politique et administrative. Selon toute apparence, les Perses ont créé une formation étatique à laquelle ils n'ont donné d'autre nom que celui qui exprime la réunion de quelques-uns des cercles les plus larges de l'appartenance sociale, le pluriel de *dahyu-*, «les pays», ce en quoi leur terminologie

[39] Miϑra est *xšaiiamna-* (Yt10.23, 35, 63, 108, 110; Yt10.29 *xšaiiehe*), mais aussi *xšaiiaṇt-* (Yt10.35). Il donne le *xšaϑra* (Yt10.16, 65 *xšaϑro.dā-*; Yt10.109 *xšaϑrəm paiti + dā*), mais aussi le reprend (Yt10.111 *xšaϑrəm apa + bar*). Sur Miϑra **xšaϑrapati*, voir Boyce (1990, 3-9).

reste identique sur le fond à celle de l'Avesta, *xšāyaϑiya dahyūnām* correspondant à *daxiiunąm daŋhupaiti-*.

Autre conclusion, il ne faut pas surestimer les liens que le titre de *xšāyaϑiya* entretient avec le passé indo-européen d'une part, avec la nouvelle dimension prise par le pouvoir des chefs mèdes et perses d'autre part. La substitution de *xšayaϑiya-* à l'héritier d'i.-e. **rēǵ-* est un phénomène dont les ressorts sont enfouis dans un passé non documenté et peut-être tout simplement illusoire. Les représentants de **rēǵ-* sont trop rares et marginaux pour imposer l'idée d'une institution préhistorique commune[40] et ce fossile, quand on le trouve, ne permet que des spéculations sur sa signification primitive. Sihler (1977, 221-246) a certes échoué à rompre la concordance phonétique entre latin *rēǵ-* et sanscrit *rā́j-*, mais Scharfe (1985, 547-548) a su montrer qu'il fallait en relativiser la portée culturelle. L'Avesta, seul document iranien antérieur aux inscriptions achéménides, donne du pouvoir politique une image de la plus parfaite simplicité, télescopique comme les cercles sociaux sur lesquels il s'exerce: chef de famille, chef de clan, chef de tribu, chef de nation. Que les Iraniens en soient restés ou en soient venus à ce schéma rudimentaire, nous n'avons aucun moyen d'en décider. L'intégration de certains d'entre eux au monde politique du Proche-Orient les en a fait sortir, mais il n'apparaît pas que ce soit la cause de la formation et de la fortune du mot *xšāyaϑiya-*. Nous ignorons quel titre se donnaient, dans leur langue, Cyaxare et Cyrus. Salmanazzar III, qui prétend avoir affronté 27 «rois» (*šarrāni*) mèdes, semble nous dire qu'il n'existait pas, en 835, de royauté mède unitaire et la généalogie frauduleuse de Darius témoigner du fait que, trois siècles plus tard, le titre de *xšāyaϑiya* était porté par plusieurs personnes dans le même ensemble politique. Comment être sûr que c'est par maladresse narrative que Darius se pare de la couronne (DB §10: «voici ce que j'ai fait après que je fus devenu roi…») avant même que s'enclenchent les événements qui vont le porter au pouvoir suprême (meurtre de Smerdis, expédition d'Egypte, usurpa-

[40] De toute manière, la notion d'«institution indo-européenne» laisse perplexe et il est significatif que le livre de Benveniste (1969) dont elle fait le titre est consacré à toutes sortes de structures économiques et sociales, mais jamais à proprement parler institutionnelles, à l'exception, justement, de la royauté.

tion de Gaumāta, mort de Cambyse). Tout concourt à indiquer qu'en 522, le titre de *xšāyaϑiya* n'avait pas encore pris son essor. Il ne désignait pas le roi unique d'un royaume unitaire, mais référait au pouvoir partagé par quelques-uns de dire les règles et de les faire respecter dans des espaces et des groupes sociaux d'extension variable. Il n'a entamé son ascension que pourvu des fioritures que Darius lui a apportées (liste précise chez Herrenschmidt 1976, 37) et dont il n'orne que lui-même (dans cette perspective, la limitation maximale du champ d'autorité de Cambyse, «roi ici» selon DB §10, prend toute sa signification). Le *xšāyaϑiya* n'est «le» roi que lorsqu'il devient le «grand roi», le «roi des rois», le «roi des pays», le «roi sur la terre»[41]. Le titre n'est pas une innovation dictée par l'extension du pouvoir des chefs mèdes et perses à des ensembles géographiques et sociaux plus vastes que l'état-nation. Son origine est plus ancienne et sa métamorphose s'est accomplie lorsque Darius a élaboré une théorie de la royauté adaptée à la fois à son pouvoir impérial et à son appartenance ethnique iranienne.

En tant que dérivé secondaire de *xšayant-*, *xšāyaϑiya-* est ancré dans le vocabulaire technique de la théologie mazdéenne. Celles-ci se représente et nomme les dieux comme doués de capacité et cette capacité consiste spécifiquement, pour certains d'entre eux, à intervenir dans le monde humain, pour en protéger et en faire respecter l'ordonnancement. Le roi achéménide est l'homme qu'ils chargent de faire de même à la surface de la terre. Son titre le définit comme participant au pouvoir divin. Nous ne connaissons pas l'extension que le mot *xšāyaϑiya-* a pu avoir dans les dialectes iraniens anciens. L'Avesta l'ignore, mais il n'est pas sûr qu'il n'en possède pas une variante dialectale.

Le nom d'agent *sāstar-* désigne un personnage d'autorité, tantôt bon, tantôt mauvais. Toutes ses attestations positives appartiennent aux

[41] Szemerényi (1975, 320-321) a justement relevé que des majorations analogues étaient usuelles dans le Proche-Orient ancien, mais n'avaient pas inspiré les Mèdes et les Perses avant Behistun. Cela tient peut-être moins à leur état de vassalité qu'à la spécificité institutionnelle exprimée par le mot *xšāyaϑiya-*. Quant à l'origine mède du mot, on peut en douter. Cette conclusion repose uniquement sur le postulat que les doublets phonétiques des inscriptions achéménides s'expliquent par le mélange de mots mèdes et perses. C'est un postulat qui a fait carrière, mais un postulat tout de même.

Yašts: Yt10.14, 109, 111, Yt13.18, 19, Yt14.13,37, Yt15.50, 54[42]. Dans quelques-uns de ces passages, le *sāstar* est qualifié de *hamō.xšaϑra-* (tous à l'exception de Yt10.14 et de Yt14.37) ou déterminé par le génitif de *daxiiu-* (Yt13.18, 69 et Yt15.50), de telle sorte que l'octosyllabe *sāsta daŋ́hə̄uš hamō. xšaϑrō* apparaît comme une clausule formulaire traditionnelle. Elle définit le *sāstar* comme un homme de pouvoir et l'exerçant sur le cercle de la nation. La difficulté réside dans le composé *hamō. xšaϑra-*. Les adjectifs *hama-* (AIW 1773-1774) et *hāma-* (AIW 1803), qui correspondent à scr. s*amá-*, présentent chacun deux sens. Le premier, «même, pareil», est hérité ([1]*hăma-*), le second, «tout entier», est innovant ([2]*hăma-*). Comme le sens hérité ne paraît pas convenir dans *hamō.xšaϑra-*, on se fonde ordinairement sur le sens innovant pour obtenir, au prix d'une légère manipulation sémantique, «au pouvoir absolu». Cette interprétation est cependant fragile, car le sens innovant est rare (Y60.12, Yt18.5, Yt19.1, N94) et, dans chaque cas, discutable. S'il a quelque réalité, on doit considérer qu'il s'est développé à partir de la locution *hamahe aiia̱n hamaiiā̊ vā xšapō* (Y57.31, Yt8.54), «dans le même ensemble jour-nuit» devenant «tout le jour et toute la nuit». D'un strict point de vue grammatical, il est recommandable de retenir le sens courant pour interpréter *hamō.xšaϑra-*, mais la difficulté est que «au même pouvoir» suppose une comparaison avec quelqu'un qui n'est pas nommé. Et si le *sāstar* était, comme le *xšāyaϑiya*, une personne qui participe à un pouvoir dont il n'est pas le premier détenteur? Alors *sāsta…hamō.xšaϑrō* «l'énonciateur au pouvoir pareil (à celui de …)» combinerait les deux notions d'énoncé souverain et d'exercice secondaire du pouvoir divin et formerait avec *ϑātiy… xšāyaϑiya* un parallèle

[42] On ne peut cependant conclure à un clivage doctrinal entre les Yašts et le reste de l'Avesta, car *sāstar-* n'est négatif que s'il est explicitement désigné comme tel par *maṣ̌iia-* «(mauvais) homme», *aṣ̌əmaoγa-* «saboteur de l'Agencement», *anaṣ̌auuan-* «non partisan de l'Agencement», *druuaṇt-* «partisan de la Druj» (ce dernier déjà dans la strophe gâthique Y46.1). On doit lui annexer les attestations de Yt4.3 et Yt17.59 [2]*sāsta-* «quälend, grausam» (Bartholomae, AIW 1904, 1573), qui, la combinaison avec *maṣ̌iia-* et *druuaṇt-* en témoigne, ne sont rien d'autre que des emplois agrammaticaux de *sāstar-*. De même, *hamō.xšaϑrahe* authentifie le gén. sing. Yt10.109, 111 *sāϑras-ci̱t* comme celui de *sāstar-*, en dépit de l'absence de la sifflante radicale finale (il est donc inutile d'entrer dans les complications de Gershevitch 1959, 258-260, et de Pirart 1999, 58-61). Par contre, on ne peut rien dire du gén. plur. *sāϑra̱m-ca*, qui participe d'un contexte formulaire tout différent.

prolongé par *sāsta daŋ́hə̄uš* et *xšāyaϑiya dahyūnām*. La relation entre le titre de *sāstar* et celui de *daŋ́hupaiti*- n'est documenté que par un passage: Yt14.37, par ailleurs mal compréhensible, semble faire du *daŋ́hupaiti* le «seigneur» (*ahura*) des *sāstars (ahurō sāstrənąm daŋ́hupaitiš*). Si l'information est valide, il est légitime de penser que le titre de *sāstar* et, par suite, celui de *xšāyaϑiya* avant Darius étaient des titres subalternes, référant à l'exercice d'un pouvoir plus juridique que politique, partagé par plusieurs et soumis à l'autorité du *daŋ́hupaiti*. Il est possible que Darius ait fondé la nouvelle royauté des Perses iraniens en exaltant un titre réellement détenu par sa famille et en le substituant, pourvu de quelques ornementations, au traditionnel **dahyupati*.

Le roi achéménide est un homme et non un dieu, puisqu'il le dit lui-même (DSf §4)[43] – il est surprenant que l'on ait pu en discuter —, mais il a pour caractéristique d'exercer une fonction divine dans l'espace terrestre. Elle lui est dévolue par l'élection divine (*var*) et concrétisée par la remise du pouvoir (*xšaçam fra* + *bar*), qui rend la tâche légitime et l'élu capable de l'accomplir. Le roi achéménide est l'homme que les dieux ont choisi pour être leur délégué sur la terre.

3. La place de ZaraΘuštra

Selon Darius, l'homme qui a pris le pouvoir à Cambyse est un mage. Les mages sont, dans la tradition mazdéenne d'époque sassanide, de hauts dignitaires ecclésiastiques et, dans la tradition grecque à partir d'Hérodote, les membres d'une confrérie prestigieuse dont les spéculations se situent au confluent de la religion et de la magie. Nous pensons pouvoir reconstruire ce qu'ils étaient au temps de Behistun en combinant deux informations d'Hérodote, qui, d'une part, mentionne les *μάγοι* parmi les tribus mèdes (I 101) et, d'autre part, rapporte la nécessité qu'un mage soit présent lors des cérémonies sacrificielles (I 132): une

[43] Il ne peut en aller autrement alors que, selon l'histoire mythique, la filiation entre les dieux et les hommes s'est trouvée un jour rompue. Le début de Y9 raconte comment les quatre ancêtres virtuels de l'humanité, Yima, ϑraētaona, Kərəsāspa et Zaraϑuštra, sont nés d'un pressurage de haoma, si bien que chaque homme descend non pas des dieux, mais du sacrifice (Kellens 2001b, 316-322).

tribu mède qui aurait détenu l'exclusivité de la fonction sacerdotale dans certains pays iraniens, dont au moins la Médie et la Perse. Quelques obscurités compromettent cependant l'évidence de cette reconstruction.

1. Le mot *magu-* échappe à toute interprétation linguistique immédiate, si bien qu'il n'est pas sûr qu'il traduise en soi un statut religieux. Le rapport souvent allégué avec v. -av. *maga-* (= scr. *maghá-*), qui exprime sans aucun doute une abstraction religieuse de première importance, ne peut être accepté sans la plus vive méfiance. Non seulement le mot vieil-avestique n'a pas un sens assuré[44], mais il ne peut être le dérivé primaire dont *magu-* serait le dérivé secondaire. Les deux mots n'entretiennent pas une relation directe comme *maghá-*: *maga-* et *maghávan-* : *magauuan-*. Ils ne sont au mieux que deux dérivés primaires de la même racine, mais elle est inconnue, et c'est à condition qu'elle soit dispensée du degré zéro régulièrement requis avec le suffixe *-u-* qui forme des adjectifs d'agent. Le mot n'enseigne donc rien sur la chose et il convient de noter que, selon les principes énoncés au début de cet article, il se pourrait qu'il ne soit pas d'origine iranienne.

2. Un homonyme avestique de *magu-* est attesté dans une phrase obscure (Y 65.7) d'où émerge une énumération de quatre composés au datif singulier et ayant tous pour second terme °*t̰biš-* «qui hait, qui nuit à»: *haš́i.t̰biš-*, *moγu.t̰biš, varəzānō.t̰biš-* et *nāfiiō.t̰biš-*. L'interprétation que Benveniste a donnée de ce témoignage en 1938 est fort vieillie dans le détail, mais sa thèse centrale reste plausible: chaque premier terme traduit, en ordre d'extension décroissante, l'affiliation aux quatre cercles de l'appartenance sociale. *nāfiia-* «relatif au nombril» convient évidemment à désigner le membre d'une lignée familiale. Le cas de *varəzāna-* est déjà beaucoup plus délicat: il évoque sans nul doute un nom du clan, *vərəzə̄na-* (= scr. *vr̥jána-*), mais c'est un mot de la terminologie vieil-avestique, et son rapport avec lui, qui se traduit par la gradation vocalique des deux premières syllabes, ne répond à aucune formation usuelle. *haxā-* / *haš́i-* «ami» ne présente jamais le sens spécifique de «membre de la même nation». Comment, dès lors, considérer l'hapax *moγu-*? Yt

[44] Un petit progrès dans l'élucidation du mot a été fait avec la découverte de l'expression parallèle scr. *maghám naś* = v.-av. *magəm nas* «atteindre le *maghá-*/*maga-*» (Kellens et Pirart, TVA III 1992, 272).

10.116, qui fixe la valeur des contrats selon la relation qui unit les contractants, associe aussi dans l'énumération *haxā-* et *varəzāna-*. Ce témoignage procure la présomption raisonnable que les premiers termes de composés de Y 65.7 définissent, sinon l'appartenance aux cercles sociaux proprement dits, du moins la participation à certains rapports humains, économiques, sociaux, familiaux ou affectifs.

3. L'inscription de Behistun a été composée trois quarts de siècle avant le témoignage d'Hérodote. En admettant que Benveniste ait raison de penser que le mot avestique est le prototype du mot vieux-perse, on peut légitimement se poser la question de savoir si Darius emploie *magu-* au sens de «mède et prêtre» ou au sens avestique, auquel cas il voudrait dire que Gaumāta était, disons, membre de la même tribu que les Achéménides. C'est intéressant et cela n'aurait rien d'invraisemblable. On dit souvent que *magu-* occupe, quand il s'agit de Gaumāta, la même case que l'ethnonyme des rebelles. Ce n'est pas tout à fait exact et Benveniste l'a bien vu, quoiqu'avec une certaine imprécision (p. 17). La place de *magu-*, dans DB I36, *aiva martiya maguš āha Gaumāta nāma*, correspond effectivement à celle de *bābiruviya-* «babylonien» dans DB I77 *aiva martiya bābiruviya Naditabaira nāma*, mais dès DB II14, la mention du nom propre et celle de l'ethnonyme sont irrémédiablement inversées (type *aiva martiya Fravartiš nāma māda*). Ce détail est impossible à interpréter, mais il offre une raison de douter que *magu-* soit une désignation ethnique. Ce qui nous offre, ici encore, non pas la certitude, mais la présomption raisonnable qu'il en va bien ainsi, c'est le lien évident de Gaumāta avec la Médie, puisque c'est en Médie que Darius le déniche et le tue.

En résumé, nous n'avons pas la certitude absolue, mais seulement des raisons de penser que le *moγu* avestique est le participant à un certain type de rapport social, le *magu* vieux-perse un Mède de la tribu sacerdotale. Rien ne garantit que les deux mots soient équivalents plutôt qu'homonymes et que le premier, comme le pensait Benveniste, témoigne du sens original. Enfin, le nom des mages et, par suite, l'institution qu'ils constituent ne sont pas sûrement d'origine iranienne. C'est dire que la suite de l'exposé, où il est postulé que le mage est un Mède et un prêtre

de tradition mazdéenne, consiste dans une certaine mesure à faire «comme si».

Il importe peu à notre propos que l'usurpation de Gaumāta soit réelle ou fictive. Dans le premier cas, l'homme qui prend «les pays» aux Teispides d'Anšan avant de se les faire prendre à son tour par les Perses iraniens est un Mède et un prêtre. Si c'est bel et bien Bardiya qui a régné, Darius a voulu le faire passer pour tel. L'épisode est de toute manière révélateur d'un double conflit, national et religieux.

Le récit de Darius laisse percevoir que, si les Mèdes et les Perses ont pareillement aspiré au pouvoir sur l'empire de Cyrus, leur conflit d'ambition n'a pas épousé les stricts contours d'une rivalité nationale. Les événements de 522-521 s'enclenchent de la manière suivante. Darius tue Gaumāta/Bardiya le 29 septembre (DB § 16). Deux anciens royaumes prestigieux du Proche-Orient, l'Elam et la Babylonie, profitent de la crise dynastique pour se soulever. La révolte de Babylone commence dès le début d'octobre (selon les sources babyloniennes). Elle exigera l'intervention personnelle de Darius et trois engagements militaires importants avant de prendre fin le 18 décembre. Pendant ce laps de temps, l'Elam connaît deux périodes de troubles, apparemment faciles à réprimer, qui ne sont pas datées avec précision, mais dont la première (Aç̱ina) est mentionnée avant la révolte babylonienne, la seconde (Martiya) après. Profitant du fait que Darius est absent du centre politique de l'empire et se trouve à la peine en Babylonie, d'autres pays entrent en rébellion. Darius en dresse la liste (DB §24), mais opère une sélection dans son récit. Les révoltes d'Assyrie et d'Egypte, comme celles des marges iraniennes de Sattagydie et de Scythie, sont mentionnées, mais ne sont ni racontées, ni comptabilisées au bilan des batailles et des vaincus. Ainsi, en filigrane du récit en staccato, se dessine une représentation linéaire des événements. Volontairement ou involontairement, Darius focalise l'attention sur une crise centrale, précédée des facteurs qui ont favorisé son éclosion (Elam, Babylonie) et assortie de ses retombées secondaires (Asagartie, Margiane)[45]: le soulèvement de la Médie et de la

[45] Seule l'ultime péripétie, l'usurpation du trône de Babylone par l'Arménien Araxa (D8 §49), ne fait pas partie de cet ensemble et loin s'en faut, puisqu'elle se termine le 27 novembre 521. Mais il fallait bien inscrire neuf rois félons en regard des neuf rois *kavis*.

Perse, qui relève d'un conflit interne au monde iranien et n'est que la suite de l'affaire Gaumāta/Bardiya.

Les usurpations de Médie (Fravarti) et de Perse (Vahyazdāta) sont synchrones. Les opérations commencent sur les deux fronts à la fin de décembre et s'achèvent à la mi-juillet. Mais sans doute Vahyazdāta s'est-il manifesté le premier: il fallait que l'armée qu'il avait envoyée en Arachosie fût arrivée pour y livrer bataille le 29 décembre. La manière narrative de Darius, qui procède rebelle par rebelle, chef militaire par chef militaire et bataille par bataille, obscurcit la chronologie des faits. Si on la rétablit, il apparaît que Darius a été incapable d'engager les opérations avant que l'affaire babylonienne fût réglée et qu'il a dû reconquérir de l'extérieur les deux provinces centrales de l'empire. Les premières batailles contre Fravarti et ses partisans, celle d'Arménie (31 décembre), celle de Médie (12 janvier) et celle de Parthie-Hyrcanie (8 mars), sont au mieux sans effet et précèdent largement l'intervention directe de Darius en Médie, où Fravarti est éliminé le 8 mai. La répression de l'Arménie est menée conjointement par l'armée perse et les partisans arméniens de Darius (Dādarši) du 25 mai au 20 juin. Celle de la Parthie-Hyrcanie, grâce au renfort d'une armée perse envoyée de la Médie reconquise, s'achève le 11 juillet. La lutte contre Vahyazdāta obéit au même schéma, mais de manière encore plus accusée. Les batailles d'Arachosie (29 décembre et 21 février) précèdent de loin celles qui seront livrées en Perse (24 mai et 15 juillet). La longue indécision des combats tient clairement à la complexité du front. La situation en Arménie est restée bloquée pendant cinq mois et toute intervention en Médie impossible avant que la première bataille de Parthie-Hyrcanie permette de la prendre en tenailles. Par effet en retour, c'est la chute de la Médie qui a permis de dégager les forces nécessaires non seulement à la normalisation de l'Arménie et de la Parthie-Hyrcanie, mais aussi à la reconquête de la Perse, où le premier engagement a lieu le 24 mai, 16 jours après la victoire de Médie et environ 6 mois après le début de l'insurrection. Au total, Darius aura été exilé de Perse entre, au moins, le 13 décembre et le 15 juillet, soit environ huit mois.

Mais nous devons nous poser une question plus radicale: que s'est-il réellement passé entre le 11 mars 522, quand Gaumāta/Bardiya se déclare contre Cambyse, et le 15 juillet 521, quand la Médie et la Perse

sont définitivement soumises à Darius? Le meurtre de Gaumāta est un événement étrangement romanesque et cryptique, dont Darius ne fait pas une bataille et qui n'aurait eu que sept acteurs et témoins. On peut légitimement douter que Darius y ait pris part, voire qu'il ait effectivement eu lieu, car le deuxième faux Bardiya n'est pas nécessairement plus faux que le premier. Il est frappant que les premières batailles contre Fravarti et Vahyazdāta aient eu lieu hors de Médie et de Perse, respectivement en Arménie et en Arachosie. Il n'en aurait pas été autrement s'il s'était agi, non de réprimer des soulèvements, mais de conquérir militairement les deux pays depuis les marges de l'empire. Les véritables rebelles de Parthie-Hyrcanie et d'Arachosie ne sont-ils pas Vištāspa et le satrape Vivāna, hauts dignitaires perses iraniens mis en poste par les Teispides dans l'Iran oriental? Si Darius, malgré l'accent mis sur la multiplicité des révoltes, ne raconte au fond que celles de Médie et de Perse, ce peut être parce qu'elles constituent en réalité la phase ultime de sa prise du pouvoir. Celle-ci est l'aboutissement d'une marche de légions depuis la Babylonie et l'Iran oriental et elle n'est effective qu'après le 15 juillet 521[46]. Le facteur déclenchant de la crise de 522-521 a été le renversement de Cambyse par Gaumāta/Bardiya. Ce ne fut pas un coup d'état, mais une marche au pouvoir longue, donc forcément difficile et contrariée, qui commence le 11 mars et touche au but le 1 juillet, après des péripéties que nul n'a contées. La rupture violente de la continuité dynastique et la forte opposition rencontrée par le nouveau roi ont fourni aux nations iraniennes associées au pouvoir des Teispides, la Médie et la Perse, l'opportunité de prétendre au rang suprême. Le scénario le plus probable est à mes yeux le suivant. Darius assassine Cambyse, se fait proclamer roi par l'armée d'Egypte et marche à sa tête vers la Perse de Bardiya, tandis que ses partisans soulèvent l'Iran oriental. Mais l'affaire se complique de la révolte babylonienne et de la levée d'un prétendant

[46] On sait qu'un doute plane sur la date des révoltes d'Asagartie et de Margiane. La victoire décisive sur la première a lieu un 25 septembre (selon la seule version babylonienne de Behistun) et celle sur la seconde un 10 décembre. Si le soulèvement d'Asagartie a eu lieu en 522, les troubles dans l'Iran occidental ont commencé et ont été réprimés par les partisans de Darius avant même la date alléguée du meurtre de Gaumāta. Si la révolte date de 522, elle doit tenir de quelque manière à la proximité de l'armée envoyée en Arachosie par Vahyazdāta; si c'est de 521, l'agitation liée au pouvoir de Fravarti et de Vahyazdāta s'est prolongée six mois après le 15 juillet.

mède, si bien qu'il faudra un an à Darius pour mener à bien son entreprise. Pourquoi avoir inventé deux usurpateurs? Parce que le meurtre du premier conférait à Darius la légitimité d'affronter le deuxième en champion et qu'il lui importait d'avoir triomphé d'un mage, ce que n'était pas, de façon notoire en Perse, le vaincu de juillet 521.

Quel qu'ait été leur cours réel, les événements de Médie et de Perse ont ceci de particulier qu'ils sont internes au monde iranien et secouent le cœur même de l'empire (significativement, leur répression inaugure la pratique des supplices atroces et religieusement symboliques). Leur gravité foncière réside dans l'ambition des prétendus usurpateurs. Fravarti et Vahyazdāta ne revendiquent pas de royaume particulier, y compris dans les légendes qui identifient les rois vaincus. L'ascendance à laquelle ils prétendent, respectivement celle de Cyaxare et celle de Cyrus, signifie clairement qu'ils n'aspirent pas à la royauté, mais à l'empire. Ce n'est pas l'indépendance nationale qui est l'enjeu du conflit, mais le pouvoir suprême. Nous constatons aussi que la lutte pour le pouvoir a opposé au moins trois partis. Celui de Fravarti, comme le montre la généalogie à laquelle il se réfère, est celui de la royauté mède traditionnelle et trouve effectivement écho dans les pays septentrionaux limitrophes de la Médie, l'Arménie et la Parthie-Hyrcanie. Le parti de Vahyazdāta est opaque parce qu'il associe des éléments que nous connaissons mal et pouvons juger hétérogènes. Il se réclame des Teispides, mais son protagoniste porte un nom de citation gâthique aussi évident que celui de Darius. L'expédition d'Arachosie, si elle s'inscrit dans un rapport de force interne au monde iranien, est moins significative, car elle peut avoir été imposée par une révolte satrapale. Le fait le plus intrigant est que Vahyazdāta, vaincu une première fois, se réfugie dans le lieu qui avait été la base de Gaumāta (ce qui, du moins, plaide pour l'identité des deux usurpateurs). Nous savons que les rois teispides entretenaient un lien particulier avec le clergé magique, puisque le faux Smerdis, selon Hérodote, avait exercé à leur cour une haute fonction. Le récit de Darius le confirme à sa façon en combinant l'usurpation du nom de Bardiya avec le statut de mage ou le rapport à certains lieux de Médie. Le meurtre de Gaumāta/Bardiya, s'il a bien eu lieu, n'a pas brisé cette vieille alliance et des forces actives jusqu'en juillet 521 persistaient à s'en réclamer. En ce qu'il prolonge un rapport de force instauré au

moins depuis Cambyse, le parti de Vahyazdāta pourrait être désigné comme le parti conservateur. La seule nouveauté est le nom impeccablement iranien et dévotement mazdéen de son chef. Elle est de taille et énigmatique, mais il ne faut pas perdre de vue que le nom réel du second faux Bardiya est une révélation de Darius. Ce qui n'explique rien.

Le parti achéménide avait aussi ses Mèdes. Il est clair que, pour Darius, la Médie est un pays distinct du sien, mais néanmoins privilégié. Il n'entre pas dans la masse indéterminée des pays: «Le pays perse, le pays mède et les autres pays allèrent à Gaumāta» (§11); «j'ai remis à sa place le peuple perse, le peuple mède et les autres nations» (§14). Un Mède pouvait tout aussi légitimement qu'un Perse prendre la responsabilité de s'opposer à l'usurpateur: «Il n'y avait personne, ni un Perse, ni un Mède, ni quelqu'un de notre famille qui eût pu arracher le pouvoir à Gaumāta» (§13). C'est une armée mixte médo-perse, commandée par un Mède, qui brise l'insurrection d'Asagartie et une autre, dirigée par un Perse, qui met fin à la carrière de Vahyazdāta. Il ne semble pas qu'une rivalité nationale tranchée ait opposé les Mèdes et les Perses, mais plutôt que la lutte pour le pouvoir sur l'empire de Cyrus ait provoqué des convulsions dans l'ensemble du monde iranien et suscité en son sein des clivages complexes. Il est clair que la Médie, en tout cas, n'a pas su dégager une politique unique.

Après tout, il se peut que les Perses iraniens n'aient été que des Mèdes méridionaux, progressivement différenciés des septentrionaux par leur appartenance au royaume d'Elam. Dans ce cas, leur langue à la double phonétique et aux mots parfois abnormes (*kāra*-, *vazrka-, naiba*-…) serait moins une koinè qu'un sabir.

Avoir ou se donner un mage pour ennemi ne peut être insignifiant du point de vue religieux. Darius en témoigne par sa déclaration: «j'ai fait comme ils étaient auparavant les *āyadanas* que Gaumāta le mage avait détruits» (DB §14). Nous ne connaissons pas le sens exact de *āyadana*-, qui est de toute manière un dérivé de *yad* «sacrifier». Le suffixe -*ana*- produit régulièrement des noms abstraits, ce qui justifierait le «rite sacrificiel» de la version élamite, mais le verbe *viyaka* «avait démoli» semble imposer qu'il s'agisse, sinon d'un édifice, du moins d'un espace aménagé, donc d'un «lieu de culte» comme dans la version babylonienne. Quoi qu'il en soit, l'information n'est pas nécessairement révé-

latrice d'une opposition doctrinale entre la religion des mages et celle des Perses iraniens. Darius n'a pas imposé de nouvelles normes religieuses, puisqu'il se présente comme un restaurateur. Il n'a pas non plus aboli une réforme instiguée par les mages puisque ceux-ci, nonobstant l'avertissement récurrent des magophonies, resteront le clergé officiel de l'empire. C'est donc d'autre chose qu'il s'agit.

Pour Darius, Gaumāta a été *xšāyaϑiya*, quoiqu'il ne méritât pas ce titre, pris de force, sans élection divine. Il est un roi illégitime qui a interrompu la succession des rois achéménides en s'insérant entre le huitième et le neuvième. Cette position correspond à la place que Zaraϑuštra occupe invariablement dans les catalogues avestiques de sacrifiants, entre le *kavi* Haosrauuah et le *kavi* Vīštāspa. Il y a donc, dans la liste des Achéménides comme dans celle des *kavis*, un dixième homme, qui se situe au neuvième rang, ne porte pas le titre de *kavi* ou ne mérite pas celui de *xšāyaϑiya*, n'appartient pas à la généalogie qui réunit tous les autres et est essentiellement un homme de religion[47]. Gaumāta se trouve à la place de Zaraϑuštra, mais c'est un mauvais Zaraϑuštra.

Avec la restauration des *āyadanas*, Darius ne fait peut-être que traduire en langage concret la même conclusion que Xerxès apporte à sa condamnation du culte des *daivas:* «Et les autres choses qui avaient été mal faites, je les ai bien faites» (XPh 41-43)[48]. De toute manière, l'un et l'autre se présentent comme ayant bien fait ce qu'un adversaire religieux a mal fait. En se substituant à des prêtres nocifs ou incapables[49], ils s'érigent en hommes de religion (très précisément en rois sacrifiants, puisque la racine *yad* joue un rôle essentiel dans les deux passages). En éliminant Gaumāta et en lui succédant, Darius rectifie une analogie scandaleuse: il devient un bon Zaraϑuštra à la place du mauvais.

Darius avait de bonnes raisons de se méfier des mages. Ils étaient des Mèdes et ils avaient été proches de ses prédécesseurs. Il est possible que les Teispides aient professé un mazdéisme hybride, métissé de leur reli-

[47] Ainsi peut-on expliquer que, dans les représentations figurées, le Scythe Skunxa, rebelle de l'an 520, soit joint, de manière apparemment incohérente, à ceux de 522-521. De cette manière, les rois félons sont à la fois neuf et dix.

[48] Expression analogue dans DSe 31-32, mais hors de tout contexte religieux.

[49] Selon Hérodote, le faux Smerdis avait eu les oreilles coupées. Il était donc symboliquement mutilé dans la fonction primordiale du prêtre: l'écoute (*sraoša-*) des dieux, dont Zaraϑuštra avait eu la capacité superlative (Y29.8).

gion primitive, et en aient confié le culte aux mages, dont l'origine iranienne n'est pas non plus assurée. Dans ce cas, Darius a pu vouloir imposer une orthodoxie plus stricte, commune à l'ensemble du monde iranien[50], et, pour cela, importer en Médie et en Perse une tradition religieuse au-dessus de tout soupçon, celle qui fait le fond de l'Avesta. Et puis, la faute de Gaumāta est certes d'avoir pratiqué la *Druj*, mais c'est aussi d'avoir été un prêtre qui voulut devenir roi. Nous ne savons pas si la tentative fut réelle, mais, en l'accréditant et en se présentant comme celui qui la fit échouer, Darius avoue qu'il est un roi qui voulut devenir chef religieux. Le conflit religieux qui est aux sources de la royauté achéménide a dû opposer l'autorité royale à l'autorité sacerdotale. Darius a voulu imposer aux mages, tout en maintenant leur dignité, la personne du roi comme chef religieux suprême. On pense inévitablement au passage avestique (Y 19.18) qui signale que, dans Ragā la zoroastrienne, il n'y avait pas d'autorité nationale (*dă̊xiiuma-*), mais que l'on passait directement de l'autorité tribale (*zaṇtuma-*) à celle du chef religieux suprême, le *zaraϑuštrō.təma-* «dernier successeur en titre de Zaraϑuštra». La lutte entre le pouvoir achéménide et les mages a eu pour objet de faire du chef de pays le *zaraϑuštrō.təma-*, pour la raison ou sous le prétexte que le *zaraϑuštrō.təma-* avait voulu se faire chef de pays. L'annexion du domaine religieux assurait au *xšāyaϑiya* Darius, non seulement une autorité, mais un prestige total: il est le nouveau neuvième *kavi*, mais aussi le nouveau Zaraϑuštra.

4. En guise de conclusion

En 1974, en préambule d'un long article consacré aux influences mésopotamiennes sur l'Iran[51], Gnoli mettait en garde contre l'approche

[50] Les campagnes d'Elam et de Scythie, en 520, ne sont pas justifiées comme une riposte au mensonge et à l'usurpation, mais par des considérations religieuses dont les termes préfigurent ceux de l'inscription des *daivas*: «Ils ne sacrifiaient pas à Ahura Mazdā. J'ai sacrifié à Ahura Mazdā (et), par la faveur d'Ahura Mazdā, j'ai fait d'eux selon mon plaisir» (DB § 72 et 75). Ceci donne à penser que, très tôt, Darius a pratiqué une certaine coercition religieuse dans les pays qui tenaient de quelque manière au monde culturel iranien. Dans le cas de l'Elam, cela revenait à hâter le processus d'iranisation.

[51] Je cite la version française traduite par Duchesne-Guillemin, «Politique religieuse

indo-iranienne ou, «pis encore» (p. 10), indo-européenne de la politique et de la religion achéménide. Il me semble que sa critique a manqué la cible. La perspective indo-européenne, que Gnoli réduit à la théorie trifonctionnelle, ne peut évidemment servir à expliquer les spécificités et les innovations achéménides. Dumézil ne le prétendait pas en relevant les traces de schémas tripartis dans les inscriptions vieux-perses, pas plus qu'il n'entendait faire des grands rois les héritiers fidèles et immuables d'un très ancien passé. Son but était de relever la persistance de certaines structures mentales pour les faire servir à une reconstruction comparative. Sa démarche, qui n'est pas d'aller de l'amont vers l'aval, mais l'inverse, est parfaitement légitime et adaptée à son propos (que l'on croie ou non aux trois fonctions). Il faut bien interroger les structures, quand les documents de l'histoire font défaut, pour leur demander ce qu'elles savent de l'histoire.

Par perspective indo-iranienne, Gnoli entend la «comparaison unique et exclusive des monarchies surgies en Iran occidental avec le matériel avestique et indien» (p. 121). Ce n'est pas la même chose de pratiquer la comparaison avec l'Avesta et celle avec l'Inde. Sur cette dernière, je ne veux pas m'attarder ici, parce que ce serait revenir une fois de plus à la vieille querelle entre védisme et tradition. Je dirai seulement que la comparaison de l'Inde et de l'Iran, pour les faits linguistiques comme pour les faits culturels, n'est pas une méthode diachronique, tant les deux domaines sont étroitement apparentés, mais qu'elle doit servir à souligner les divergences aussi bien que les similitudes, ce qui laisse un espace raisonnable au jeu des influences. Mais comparer le monde achéménide et l'Avesta, c'est comparer l'Iran avec l'Iran. C'est dire qu'il n'y a pas de comparaison du tout, mais complémentarité des sources, à moins de postuler entre elles une lourde différence de temps, de lieu et de conceptions. Les révoltes de 522-521 témoignent amplement du fait que le monde iranien de cette époque était interactif depuis le Tigre à l'ouest jusqu'au moins la Bactriane et l'Arachosie à l'est. L'enquête qui vient d'être menée permet de conclure que l'idéologie qui a présidé à l'organisation de l'empire achéménide était, par nombre d'aspects,

et conception de la royauté sous les Achéménides», Acta Iranica 2, Téhéran-Liège, 1974,117-190. Les conclusions de cet article ont été relayées tout récemment par Panaino (2000).

ancrée dans la religion spécifiquement iranienne dont l'Avesta constitue le plus ancien témoignage. Loin d'être déracinés de leurs traditions et d'avoir entamé la séparation du politique et du religieux (Gnoli, p. 184), les Perses iraniens de 522 étaient profondément imprégnés des schèmes de leur histoire mythique et du contenu politico-religieux de leurs institutions ancestrales. La royauté qu'ils ont aménagée pour l'un des leurs était certes une nécessité politique nouvelle, adaptée au contexte du Proche-Orient, mais ils l'interprétaient dans les termes et l'esprit de conceptions iraniennes traditionnelles qui font d'un haut personnage l'agent humain des dieux sur la terre. Si humble qu'ait été leur culture matérielle par rapport à celle de Mésopotamie ou d'Egypte, les Iraniens disposaient d'une culture intellectuelle ancienne et complexe, hautement spéculative et solidement organisée en tradition littéraire. Elle leur procurait une ferme représentation du monde et une tout aussi ferme conscience de soi. Ce que pensaient les Achéménides, tout en adoptant les formes nouvelles que leur imposait l'actualité, est inscrit dans l'Avesta et chacun en conviendrait depuis toujours si le fantasme zoroastrien n'avait déréglé la problématique.

De 835 à 522, l'onomastique mède des documents assyriens ou des généalogies d'Hérodote témoigne progressivement de l'existence des grandes abstractions qui composent le mazdéisme. Les plus notables sont *baga-, mazdā-, farnah-, fravarti-*. Toutes portent un nom indo-iranien et même indo-européen, mais n'ont d'importance particulière qu'en Iran. Elles nous assurent que le monde conceptuel iranien était constitué comme distinct de l'indien au début du premier millénaire avant l'ère commune. Pour la reconstitution comparative, toute la question est de savoir si les grands concepts qui le peuplent proviennent d'une sélection innovante – mais qui n'aurait rien de révolutionnaire – ou ont été conservés.

Bibliographie

ANDREAS Friedrich-Carl 1904, «Ueber einige Fragen der aeltesten Persischen Geschichte», *Verhandlungen der XIII. Internationalen Orientalisten-Kongresse* (Hamburg 1902), Leiden, 93-99.

BARTHOLOMAE Christian 1904, *Altiranisches Wörterbuch*, Strassburg.
BENVENISTE Emile 1938, *Les Mages dans l'Ancien Iran*, Paris.
BENVENISTE Emile 1969, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris.
BOYCE Mary 1990, «Mithra Khšathrapati and his brocher Ahura», Bulletin of the Asia Institute, New Series Volume 4 in honor of Richard Nelson Frye, 3-9.
BRIANT Pierre 1996, *Histoire de l'empire perse*, Paris.
CHRISTENSEN Arthur 1932, *Les Kayanides*, København.
DARMESTETER James 1892-1893 (ZA), *Le Zend-Avesta*, 3 vol., Paris.
DUCHESNE-GUILLEMIN Jacques1948, *Zoroastre*, Paris.
GELDNER Karl-Friedrich, «Awestaliteratur», *Grundriss der Iranischen Philologie I2*, Strassburg, 1-53.
GERSHEVITCH Ilya 1959, *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge.
GNOLI Gherardo 1972, «Note su *xšāyaϑiya- e xšaça-», Ex Orbe Religionum. Studia Geo Widengren oblata*, Supplements to Numen XXII, Leiden.
GNOLI Gherardo 1974, «Politica religiosia e concezione della regalità sotto gli Achemenidi», *Gururājamañjarikā. Studi in onore di G. Tucci*, Napoli, 23-88.
GNOLI Gherardo 1980, *Zoroaster's Time and Homeland*, Napoli.
GNOLI Gherardo 1983, «Le dieu des Arya», Studia Iranica 12.1, 7-22.
GNOLI Gherardo 2000, *Zoroaster in History*, New York.
HERRENSCHMIDT Clarisse 1976, «Désignation de l'empire et concepts politiques de Darius Ier d'après ses inscriptions en vieux-perse», Studia Iranica 5.1, 33-65.
HERRENSCHMIDT Clarisse 1977, «La première royauté de Darius Ier», *Pad Nām i Yazdān,* Paris, 23-33.
HERRENSCHMIDT Clarisse 1998, «Mythe et non histoire en Iran mazdéen», *Philosophes et historiens anciens face aux mythes*, Etudes de Lettres 2, Lausanne, 131-143.
HERZFELD Ernst 1931, *Archäologische Mitteilungen aus Iran III*, Berlin.
HOFFMANN Karl 1957, «Zwei vedische Wortsippen: 1. *kava-*, 2; *dru-* », Münchener Studien zur Sprachwissenschaft 10, 59-71 (= Aufsätze 411-421).
HOFFMANN Karl 1967, «Drei indogermanische Tiernamen in einem Avesta-Fragment», Münchener Studien zur Sprachwissenschaft 22, 29-38 (= Aufsätze 486-493).
HUMBACH Helmut 1959, *Die Gathas des Zarathustra*, 2 vol., Heidelberg.
HUMBACH Helmut et Ichaporia Pallan R. 1998, *Zamyād Yasht*, Wiesbaden.
JACKSON A. V. William 1901, *Zoroaster, the Prophet of Ancient Iran*, New York.
KELLENS Jean 1984 (VA), *Le verbe avestique*, Wiesbaden.
KELLENS Jean 1989, «Le sens de vieil-avestique *hātąm»*, Münchener Studien zur Sprachwissenschaft 50, 51-64.
KELLENS Jean 1994, *Le panthéon de l'Avesta ancien*, Wiesbaden.

KELLENS Jean 1995, «L'âme entre le cadavre et le paradis», Journal Asiatique 283, 19-56.

KELLENS Jean 1995a, «Interrogation», Journal Asiatique 283, 271-274.

KELLENS Jean 1996, «Commentaire sur les premiers chapitres du Yasna», Journal Asiatique 284, 37-108.

KELLENS Jean 1999, «De la naissance des montagnes à la fin du temps: le Yašt 19», Annuaire du Collège de France 1997-1998, Paris, 737-765.

KELLENS Jean 2000, «Promenade dans les Yašts à la lumière de travaux récents», Annuaire du Collège de France 1998-1999, Paris, 685-705.

KELLENS Jean 2000a, «L'ellipse du temps», *Anusantatyai: Festschrift für Johanna Narten zum 70. Geburtstag*, Münchener Studien zur Sprachwissenschaft Beiheft 19, Neue Folge, Dettelbach, 127-131.

KELLENS Jean 2001, «Promenade dans les Yašts à la lumière de travaux récents (suite)», Annuaire du Collège de France 1999-2000, Paris, 721-751.

KELLENS Jean 2001a, «Les saisons des rivières», *Kontinuität und Brüche in der Religionsgeschichte. Festschrift für Anders Hultgård,* Berlin – New York, 471-480.

KELLENS Jean 2001b, «Fils du soleil, fils du sacrifice», *Philologia et Linguistica. Historia, Pluralitas, Universitas. Festschrift für Helmut Humbach zum 80. Geburtstag am 4. Dezember 2001,* Trier, 316-322.

KELLENS Jean et PIRART Eric 1988-1991 (TVA), *Les textes vieil-avestiques,* 3 vol. Wiesbaden.

KENT Roland G. 1953, *Old Persian Grammar, Texts, Lexicon*, Second Edition revised, New Haven.

KUIPER F.B.J. 1931, «Beiträge zur altindischen Wortforschung», Zeitschrift für Indologie und Iranistik 8, 241-266.

LECOQ Pierre 1997, *Les inscriptions de la Perse achéménide*, Paris.

LEHMANN C.F. 1904: voir Andreas 1904.

MAYRHOFER Manfred 1956-1978 (KEWA), *Kurzgefasstes etymologiques Wörterbuch des Altindischen*, Heidelberg.

MAYRHOFER Manfred 1979, *Iranisches Personennamenbuch I2: Die Altpersischen Namen*, Wien.

MAYRHOFER Manfred 1992-2001 (EWA), *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*, Heidelberg.

de MIROSCHEDJI Pierre, «La fin du royaume d'Anšan et de Suse et la naissance de l'Empire perse», Zeitschrift für Assyriologie 75, 265-306.

NARTEN Johanna 1968, «Ved. *iláyati* und seine Sippe», Indo-Iranian Journal 10, 239-250 (= Kleine Schriften 63-74).

OBERLIES Thomas 1998, *Die Religion des R̥gveda,* vol. I, Wien.

PANAINO Antonio 1991 [1993], «Ancora sulle tre calamità», Atti del Sodalizio Glottologico milanese 32,70-83.

PANAINO Antonio 2000, «The Mesopotamian Heritage of Achaemenian Kingship», *Melammu Symposia I*, Helsinki, 35-49.

PIRART Eric 1995, «Les noms des Perses», Journal Asiatique 283, 57-68.
PIRART Eric 1999, «Avestica II», Münchener Studien zur Sprachwissenschaft 59, 51-62.
PIRAS Andrea 2000, «Le tre lance del giusto Wirāz e la freccia di Abaris-Ordalia e volo estatico tra iranismo ed ellenismo», Studi orientali e linguistici 7, 95-109.
PROVASI Elio 1974, «Avestico *xšaϑra-», Gururājamañjarikā. Studi in onore di Giuseppe Tucci*, Napoli, 89-99.
ROLLINGER Robert 1998, «Der Stammbau der achaimenidischen Königshauses oder die Frage der Legitimität der Herrschaft des Dareios», Archäologische Mitteilungen aus Iran und Turan 30, 156-209.
ROLLINGER Robert 1999, «Zur lokalisation von Parsu(m)a(š) in der Fārs und zu einigen Fragen der frühen persischen Geschichte», Zeitschrift für Assyriologie 89, 115-139.
SANCISI – Weerdenburg Heleen 1988, «Was there ever a Median Empire?», *Achaemenid History III*, Leiden, 197-212.
SCHARFE Hartmut 1985, «The Vedic word for «King»», Journal of American Oriental Society 105, 543-548.
SCHLERATH Bernfried 1960, *Das Königtum im Rig- und Atharvaveda*, Wiesbaden.
SCHLERATH Bernfried 1968, *Awesta - Wörterbuch. Vorarbeiten II: Konkordanz,* Wiesbaden.
SCHMIDT Johannes 1889, *Die Pluralbildungen der indogermanischen Neutra*, Weimar.
SCHMITT Rüdiger 1977, «Königtum im Alten Iran». Saeculum 18, 385-395.
SCHMITT Rüdiger 1991, *The Bisitun Inscriptions of Darius the Great. Old Persian Text*, Corpus Inscriptionum Iranicarum Part I, Vol. I, Texts I, London.
SCHMITT Rüdiger 2000, *The Old Persian Inscriptions of Naqsh- i Rustam and Persepolis*, Corpus Inscriptionum Iranicarum Part I, Vol. I, Texts II, London.
SERGENT Bernard 1995, *Les Indo-Européens*, Paris.
SIHLER Andrew L. 1977, «The etymology of PIE **rēǵ-* «King»», Journal of Indo-European Studies 5, 221-246.
SKJAERVØ Prods Oktor 1999, «Avestan Quotations in Old Persian? Literary Sources of the Old Persian Inscriptions», *Irano-Judaica IV*, Jerusalem, 1-64.
SZEMERÉNYI Oswald 1975, «Iranica V», Acta Iranica 5, Téhéran-Liège, 313-394.
THIEME Paul 1960, «Remarks on the Avestan Hymn to Mithra», Bulletin of the School for Oriental and African Studies 23, 265-274.
TICHY Eva 1983, «Vedisch *dvitā́* und altpersisch *duvitāparanam* », Münchener Studien zur Sprachwissenschaft 42, 207-241.
WACKERNAGEL Jacob 1932, «Indoiranica», Zeitschrift für vergleichende Spra-

chforschung (KZ) 59, 19-30.

WACKERNAGEL Jacob et DEBRUNNER Albert 1954 (AIG), *Altindische Grammatik Band II, 2: Die Nominalsuffixe*, Göttingen.

WIESEHÖFER Josef 1978, *Der Aufstand Gaumâtas und die Anfänge Dareios I*, Bonn.

WIKANDER Stig 1938, *Der arische Männerbund*, Lund.

WIKANDER Stig 1951, «Vedique *Kshaita*, avestique *khshaēta*», Studia Linguistica 5, 89-94.

ZIMMER Stefan 1987, «Indogermanische Sozialstruktur? Zu zwei Thesen Emile Benvenistes», *Studien zum indogermanischen Wortschatz*, Innsbruck, 315-329.

RÉSUMÉ

Cet article vise à établir que:

1. La généalogie que s'attribue Darius est fictive et modelée sur celles des *kavis* avestiques. Elle témoigne de l'histoire mythique des hommes et des Iraniens qui aboutira au *Shāhnāme*.
2. L'analyse linguistique implique que le nom vieux-perse du roi, *xšāyaϑiya-*, traduit l'exercice secondaire par un homme d'un pouvoir dont l'exercice primaire appartient aux dieux. Ce pouvoir est conçu comme la combinaison de l'énoncé souverain des règles et de l'autorité de les faire appliquer, renvoyant ainsi à la notion avestique de *sāstar- hamō.xšaϑra-*.
3. La lutte pour le pouvoir qui a opposé Darius à un mage traduit un conflit entre l'autorité royale et l'autorité sacerdotale. Darius a voulu devenir non seulement le neuvième roi-*kavi,* mais aussi le «dernier successeur en date de Zaraϑuštra» (av. *zaraϑuštrō.təma-*).

MOTS-CLÉS : Iran ancien, iranien ancien, zoroastrisme.

ABSTRACT

This paper tries to establish the following points:

1. the genealogy Darius claims for himself is fictitious and modelled on the genealogy of avestan *kavis*. It attests the mythical history of men and Iranians which will lead to *Shāhnāme*.
2. linguistic analysis shows that the Old Persian name for king, *xšāyaϑiya-*, translates the secondary exercice by a man of a power whose primary exercice is held by the gods. This power conflates the sovereign enactement of rules and the authority to enforce them, which refers to the avestan notion of *sāstar- hamō.xšaϑra-*.

3. the struggle for power between Darius and a magus refleets a clash between royal and sacerdotal authority. Darius strove to become not only the ninth *kavi*-king, but also «Zaraϑuštra's latest successor» (av. *zaraϑuštrō.təma*-).

KEY-WORDS: Ancient Iran, Old Iranian, Zoroastrianism.